SCIENCE DE L'HOMME

SCIENCE DE L'ESPRIT - SCIENCE DE L'HOMME

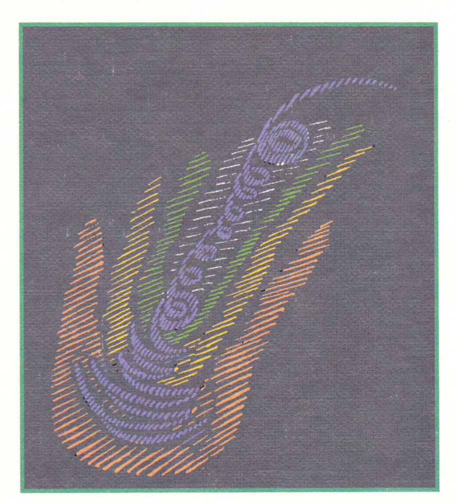
SCIENCE DE L'HOMME - SCIENCE DE L'ESPRIT

## Rudolf Steiner

# Le devenir humain
# Âme et esprit de l'univers

-

## Homme, être spirituel dans le développement historique



SCIENCE DE L'ESRIT

**RUDOLF STEINER**

# Le devenir humain
# Âme et esprit de l'univers

## Homme être spirituel dans le développement historique

11 conférences faites à Dornach
du 22 juillet au 20 août 1921

Traduction : Claudine Villetet

Éditions Anthroposophiques Romandes
16, rue de Neuchâtel, 1400 Yverdon-les-Bains/Suisse
2008

Traduction faite d'après des transcriptions non revues par le conférencier. L'édition originale, assurée par Johann Waeger et Hendrick Knobel, porte le titre :

**Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist**
Zweiter Teil :
**Des Mensch als geistiges Wesen im historischen Werdegang**

GA 206 2e édition 1991

**Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist**
Erster Teil : voir GA 205



Traduction autorisée par la
Rudolf Steiner-Nachlassverwaltung Dornach/Suisse

Imprimerie NOVOPRINT, Barcelone, Espagne

ISBN13 978-2-88189-218-9 ISBN10 2-88189-218-3

# TABLE DES MATIÈRES

# AVIS AU LECTEUR

Au sujet de ses publications privées, Rudolf Steiner s'exprime de la manière suivante dans son autobiographie « Mein Lebensgang » (chapitres 35 et 36, mars 1925) :

« Le contenu de ces publications était destiné à la communication orale, non à l'impression...

Il n'y est rien dit qui ne soit le résultat de l'anthroposophie, qui est en train de s'édifier... Le lecteur de ces publications privées peut pleinement les considérer comme une expression de l'anthroposophie... C'est pourquoi on a pu sans scrupule déroger à l'usage établi qui consistait à réserver ces textes aux membres. Il faudra seulement s'accommoder du fait que dans ces sténogrammes, que je n'ai pas revus, il se trouve des erreurs.

On ne reconnaît la capacité de juger le contenu d'une telle publication privée qu'à celui qui remplit les conditions préalables à un tel jugement. Pour la plupart de ces publications figurent, au moins parmi ces conditions, la connaissance de l'enseignement anthroposophique sur l'homme et le cosmos et celle de l'histoire selon l'anthroposophie, telle qu'elle découle des communications provenant du monde de l'esprit. »

# QUATORZIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 22 juillet 1921*

Nous poursuivons notre étude de la relation qui unit l'être humain au monde : afin de faire le lien avec ce que j'avais exposé dernièrement, je voudrais prendre pour point de départ aujourd'hui un chapitre propre à notre vision anthroposophique et que j'ai traité il y a longtemps sous cet éclairage spécifique : la théorie des sens.[1] J'avais dit alors, et je l'ai toujours répété depuis, que la science extérieure examine, parmi nos sens, seulement ceux qui présentent des organes, dans l'acception grossière de ce terme, par exemple le sens de la vue, le sens de l'ouïe, etc. Ce critère n'est pas profondément satisfaisant parce que le domaine de la vue au sein de notre expérience, de notre expérience globale, n'est qu'un fragment de tout notre vécu, auquel appartiennent par exemple la perception du moi d'autrui ou celle de la signification des mots. Aujourd'hui où, en un certain sens, tout est mis à l'envers, on dit couramment : quand nous faisons face à un moi étranger, nous voyons d'abord une silhouette humaine. Nous savons que nous avons nous-mêmes cette silhouette, qu'elle abrite en nous un moi, nous en concluons donc que la silhouette humaine qui nous ressemble contient également un moi. Cette conclusion traduit l'absence de conscience véritable de ce qui se passe dans la perception immédiate de l'autre moi. Elle est parfaitement absurde. En effet, de même que nous faisons face immédiatement au monde extérieur, dont nous embrassons un certain champ par notre sens de la

vue, le moi étranger pénètre de façon immédiate dans notre champ d'expérience. Si nous nous attribuons un sens de la vue, nous devons également nous attribuer un sens du moi.

Il faut ici retenir avant toute chose que ce sens du moi ne désigne absolument pas la prise de conscience de son propre moi. Cette prise de conscience, qui en réalité n'est pas une perception, et ce qui se passe quand nous percevons un moi étranger en tant que tel, sont deux processus tout à fait différents. De même, écouter des mots et y percevoir une signification, c'est faire quelque chose de fondamentalement différent de la perception d'un simple son, d'une sonorité. S'il est plus difficile de mettre en évidence un organe humain pour le sens des mots qu'un organe de l'ouïe pour le son, tout analyste compétent de notre champ d'expérience global doit admettre qu'il faut distinguer à l'intérieur de ce champ d'une part le sens des sons, des sonorités, des tonalités, et d'autre part le sens des mots.[2] Il convient également de distinguer, au sein des mots, des formes qu'ils prennent et de leurs relations, la perception de la pensée d'autrui. Il convient enfin de faire aussi une distinction entre la perception de la pensée d'autrui et l'activité pensante que l'on exerce en propre. Seul l'examen grossier des phénomènes psychiques, tel qu'il est effectué actuellement, ne permet pas de discerner la différence subtile entre l'activité pensante qui se déploie en notre âme et l'activité tournée vers l'extérieur, visant à percevoir la pensée d'autrui. Certes, quand nous percevons la pensée d'autrui, si nous voulons la comprendre, la mettre en relation avec d'autres pensées que nous avons déjà eues, il nous faut exercer une activité pensante. Mais cette

dernière est radicalement différente de la perception de la pensée d'autrui.

Alors, si nous structurons l'ensemble de nos expériences, si nous l'analysons en champs bien déterminés, qui ont toutefois une certaine parenté interne, et que nous pouvons désigner comme des sens, nous parvenons aux douze sens de l'être humain, que j'ai souvent évoqués. Le chapitre de la science actuelle qui traite les sens du point de vue physiologique ou psychologique est l'un des plus indigents, car on y parle des sens en général.

Naturellement, parmi les sens, l'ouïe est radicalement différente de la vue ou du goût. Mais si l'on parvient à saisir clairement la nature du sens de l'ouïe ou de la vue, l'on ne peut que distinguer également un sens des mots, un sens de la pensée et un sens du moi d'autrui. La plupart des concepts usuels aujourd'hui, quand la science parle des sens, sont empruntés en fait au sens du toucher. Et notre philosophie s'est habituée à fonder sur cette base toute une épistémologie, pure et simple extension de certaines perceptions relatives au toucher, à l'ensemble des facultés de perception.

Mais si nous analysons réellement l'ensemble de nos expériences extérieures, que nous percevons de la même manière que les expériences que nous procure la vue, le toucher ou la chaleur, nous trouvons douze sens distincts, que j'ai souvent énumérés de la façon suivante [3] : premièrement, le sens du moi, qu'il convient de distinguer, comme je l'ai dit, de la conscience de son propre moi ; le sens du moi ne désigne rien d'autre que la faculté de percevoir le moi d'autrui. Le deuxième sens est celui de la pensée, le troisième celui des mots, le quatrième celui de l'ouïe,

le cinquième celui de la chaleur, le sixième celui de la vue, le septième celui du goût, le huitième celui de l'odorat, le neuvième celui de l'équilibre. Toute analyse correcte de ce domaine met en évidence un champ de perception tout autant défini que celui de la vue, et qui nous transmet la sensation d'avoir un certain équilibre en tant qu'être humain. Le défaut de ce sens, lié au maintien de l'équilibre en station debout ou lors de mouvements légers tels la danse, nous rendrait incapables de construire intégralement notre conscience.

Le sens suivant est celui du mouvement. Il nous permet de percevoir si nous sommes au repos ou en mouvement. Nous avons infailliblement cette perception, au même titre que nous avons l'expérience de perceptions visuelles. Le onzième sens est celui de la vie, le douzième celui du toucher

*Tableau 1* (voir figure 1).

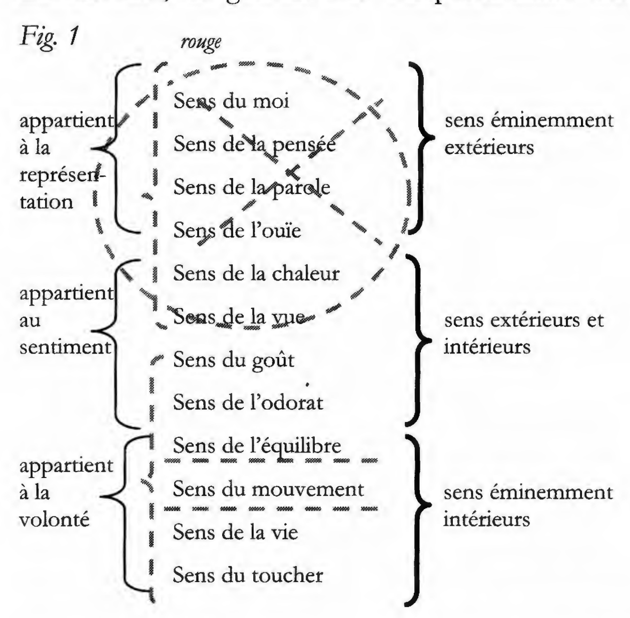
*Sens du moi*
*Sens de la pensée*
*Sens des mots*
*Sens de l'ouïe*

*Sens de la chaleur*
*Sens de la vue*
*Sens du goût*
*Sens de l'odorat*

*Sens de l'équilibre*
*Sens du mouvement*
*Sens de la vie*
*Sens du toucher*

Ces champs, que j'ai désignés ici comme des champs sensoriels, sont nettement délimités mais ils ont un point commun : par les perceptions qu'ils transmettent, ils guident nos comportements. Ces

*Fig. 1*




sens permettent notre commerce avec le monde extérieur, constituent les liens qui contribuent à nous faire connaître ce monde ; ces liens sont certes extrêmement diversifiés : nous avons tout d'abord quatre sens qui, si je puis m'exprimer en ces termes, nous relient de toute évidence au monde extérieur ; ce sont le sens du moi, le sens de la pensée, le sens des mots et le sens de l'ouïe. Vous comprendrez aisément que la perception du moi d'autrui, celle de ses pensées, celle de ses mots nous place totalement dans le monde extérieur. On peut éventuellement

être moins catégorique pour le sens de l'ouïe, mais cela vient uniquement de la vision abstraite qui a englobé tous les sens de façon indifférenciée, imposant un concept générique de vie sensorielle qui ne prend pas en compte le caractère absolument spécifique de chaque sens. Naturellement, on ne peut pas entrer dans les nuances en se contentant d'expérimentations artificielles : il faut être doué d'une certaine sensibilité permettant une perception fine du vécu.

La façon de penser ordinaire ne prête aucune attention à ceci : pour entendre, il faut que l'air soit mis en mouvement, il faut donc un élément physique, qui au fond nous emporte immédiatement dans le monde extérieur. Et si vous notez bien à quel point le sens de l'ouïe est externe, comparé à toute notre expérience organique interne, vous en viendrez rapidement à lui attribuer une autre nature que par exemple le sens de la vue. Il suffit d'observer l'organe de ce dernier, l'œil, pour constater que ce qu'il transmet est un processus relativement interne. Quand nous dormons, nous fermons les yeux, mais pas les oreilles. Ce genre de constatations fort simples traduit des faits qui ont une signification profonde pour toute la vie de l'être humain. Pendant notre sommeil, nous sommes obligés de fermer notre monde intérieur, afin de ne pas percevoir par la vue, mais nous ne sommes pas obligés de fermer nos oreilles, parce qu'elles vivent sur un tout autre mode que les yeux au sein du monde extérieur. L'œil fait beaucoup plus partie de notre monde intérieur. La perception visuelle est beaucoup plus tournée vers l'intérieur que la perception auditive. Il ne s'agit pas de l'impression de ce qui est entendu, cela, c'est autre

chose. La sensation de ce qui est entendu, fondement de l'expérience musicale, est différente du processus auditif proprement dit.

Ces sens qui relient essentiellement l'extérieur et l'intérieur, sont des sens expressément extérieurs. (Voir fig. 1) Les quatre sens suivants sont à la frontière entre le monde extérieur et le monde intérieur, ils sont à la fois des expériences d'un monde extérieur et d'un monde intérieur : le sens de la chaleur, le sens de la vue, le sens du goût, le sens de l'odorat. Essayez de récapituler toutes les expériences que chacun donne, et vous verrez que, d'un côté, il existe pour tous une expérience faite avec le monde extérieur, mais en même temps une autre faite avec le monde intérieur. Si vous buvez du vinaigre, et donc que votre sens du goût est sollicité, vous avez bien sûr d'un côté une expérience intérieure avec le vinaigre, et de l'autre côté, une expérience tournée vers le dehors, comparable à celle d'un moi extérieur ou à l'expérience de mots. Mais il serait très grave de mêler à cette écoute des mots une expérience intérieure, subjective. Songez que quand vous buvez du vinaigre, vous faites une grimace ; cela signifie que vous associez à l'expérience extérieure une expérience intérieure, que toutes deux convergent. S'il se passait la même chose pour les mots, si par exemple quelqu'un vous faisait un discours et que vous ayez le même genre d'expérience intérieure que celle procurée par le vinaigre ou du vin de Moselle, vous n'auriez jamais de compréhension objective des mots que l'autre vous adresse. Le vinaigre vous procure une expérience intérieure désagréable, le vin de Moselle une expérience agréable, et vous donnez ainsi une nuance particulière à une expérience extérieure.

Cela ne vous est pas permis, quand il s'agit par exemple de la perception des mots d'autrui. On peut dire ceci : on voit émerger ici un élément moral dès lors qu'on regarde correctement les choses. Car certaines personnes, en ce qui concerne le sens du moi, mais aussi le sens des pensées, ont un comportement qui révèle une emprise de leurs sens médians – le sens de la chaleur, le sens de la vue, le sens du goût et le sens de l'odorat – qui les conduit à porter un jugement sur les autres ou sur leurs pensées en fonction de ces sens. Elles n'écoutent pas les pensées ou les paroles de l'autre, elles les perçoivent comme si c'était du vin de Moselle, du vinaigre, une boisson ou un plat quelconque.

Nous voyons ici de quelle manière une nuance morale découle tout simplement d'une observation excluant a priori toute considération morale. Prenez par exemple quelqu'un chez qui le sens de l'ouïe, mais en fait le sens des paroles, le sens des pensées et le sens du moi ne sont pas correctement développés. Une telle personne vit pour ainsi dire sans tête, elle utilise en effet les sens, dont le siège est dans la tête, sur le mode des sens plus proches de l'animalité. L'animal n'est pas capable de perception objective : il perçoit de façon à la fois subjective et objective par le sens de la chaleur, le sens de la vue, le sens du goût, le sens de l'odorat. L'animal flaire : vous pouvez imaginer son peu d'objectivité dans la représentation qu'il se fait de l'objet perçu par son odorat. C'est une expérience éminemment subjective. Naturellement, tous les êtres humains sont doués d'un sens de l'ouïe, d'un sens des mots, d'un sens des pensées, d'un sens du moi ; mais ceux dont l'organisation s'appuie davantage sur le sens de la

chaleur et le sens de la vue ou plus encore sur le sens du goût ou même celui de l'odorat transforment tout selon leur goût subjectif ou leur perception subjective de l'odeur de l'environnement. On peut constater de telles choses chaque jour autour de nous. Si vous voulez un exemple, vous pouvez regarder ces gens qui sont incapables d'avoir des perceptions objectives, et qui perçoivent tout sur le mode du sens du goût et de l'odorat. Vous trouverez cela dans la dernière brochure du pasteur Kully.[4] Il est incapable de saisir les mots ou les idées de l'autre : il appréhende tout à la manière d'un vin que l'on boit, d'un vinaigre que l'on absorbe ou d'un plat que l'on mange. Tout se transforme en expérience subjective. Ainsi est-il immoral de rabaisser les sens supérieurs au rang des sens inférieurs. Il est en effet tout à fait possible de relier la morale à une vision globale du monde, mais aujourd'hui, l'élément destructeur qui mène notre civilisation à sa ruine réside dans notre incapacité à relier lois naturelles et moralité.

Considérons à présent les quatre sens suivants : sens de l'équilibre, sens du mouvement, sens de la vie et sens du toucher. Ce sont des sens éminemment intérieurs. Nous avons affaire ici à des sens éminemment intérieurs. Car ce que nous transmet le sens de l'équilibre, c'est notre propre équilibre, ce que nous transmet le sens du mouvement, c'est l'état du mouvement dans lequel nous nous trouvons. Notre état vital est cette perception générale de la manière dont fonctionnent nos organes, dont ils stimulent notre vie ou la chargent. Bien que l'on puisse avoir l'illusion du contraire, le sens du toucher transmet toujours une expérience intérieure. En quelque sorte, ce n'est pas la craie que vous sentez,

mais la peau repoussée, si je puis m'exprimer de façon triviale ; le processus est naturellement beaucoup plus subtil. L'expérience que vous faites, c'est la réaction de votre propre monde intérieur à un processus extérieur, spécifique de l'expérience du toucher parmi toutes les autres expériences sensorielles.

Mais ce dernier groupe est modifié par quelque chose d'autre. Rappelez-vous ce que j'ai dit ici il y a quelques semaines.[5] Considérez ce que nous font percevoir ces quatre derniers sens. Bien que nous percevions notre mouvement propre, notre équilibre propre, sur un mode subjectif et en direction de l'intérieur, ces processus sont absolument objectifs. C'est l'aspect intéressant de la chose. Nous percevons ces choses en direction de l'intérieur, mais ce que nous percevons, ce sont des choses absolument objectives, car au fond, sur le plan physique, il n'y a pas de différence entre le mouvement d'un morceau de bois ou celui d'un être humain, entre l'équilibre d'un morceau de bois ou celui d'un être humain. Pour le monde physique extérieur, en ce qui concerne le mouvement, il faut considérer l'être humain qui se meut comme un morceau de bois ; et en ce qui concerne l'équilibre, c'est la même chose. Et si vous prenez le sens de la vie, il n'y a pas, en apparence, de rapport avec le monde extérieur – en apparence seulement, d'ailleurs – mais le fait est que notre sens de la vie nous transmet des processus tout à fait objectifs. Imaginez un processus dans une cornue : il se déroule selon certaines lois, il peut être décrit objectivement. Ce que perçoit le sens de la vie est un processus orienté vers l'intérieur. Si ce processus objectif se déroule correctement, le sens de la vie vous le fait savoir, et s'il ne se déroule pas correc-

tement, le sens de la vie vous le fait savoir également. Même si le processus est enfermé dans votre peau, le sens de la vie le transmet. Un processus objectif n'a finalement aucun rapport avec la vie de votre âme. Il en va de même pour le sens du toucher ; il y a toujours une transformation dans toute la structure organique quand nous touchons réellement quelque chose. Notre réaction est une transformation organique à l'intérieur de nous-mêmes. Ces quatre sens nous présentent donc quelque chose d'objectif, qui nous place dans le monde en tant qu'êtres humains objectifs visibles extérieurement dans le monde des sens.

Nous pouvons donc dire qu'il s'agit bien de sens intérieurs, mais ce que nous percevons grâce à eux a le même caractère objectif en nous que ce que nous percevons à l'extérieur, dans le monde. Pour le déroulement physique des événements, il est indifférent de mettre en mouvement un morceau de bois ou d'effectuer un mouvement extérieur. Le sens du mouvement n'est là que pour que soit perçu ce qui se passe dans le monde extérieur, pour que cela parvienne aussi à notre conscience subjective.

Vous voyez donc que ce sont les sens expressément extérieurs qui sont vraiment subjectifs. Ils doivent faire pénétrer dans notre humaine nature ce qui est perçu à travers eux. Le groupe médian constitue un mouvement de balancier entre le monde intérieur et le monde extérieur, et le dernier groupe nous transmet l'expérience de ce que nous sommes en tant que membres du monde et non en tant qu'individus privés.

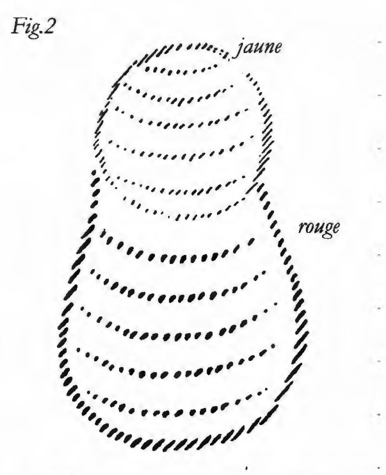
On pourrait élargir considérablement cette étude. On trouverait pour chaque sens de nombreuses ca-

ractéristiques. Il faut se familiariser avec cette idée que la théorie des sens doit consister en une description des sens non pas selon les organes sensoriels grossiers, mais selon l'analyse du champ d'expérience. En effet, il n'est pas vrai que, par exemple, le sens des mots n'a pas d'organe distinct : seulement, la physiologie matérialiste actuelle n'en a pas exploré le champ, comme par exemple pour l'organe de l'ouïe. Le sens des pensées, il existe aussi, mais n'a pas été exploré comme le sens de la vue, par exemple.

Si nous observons ainsi l'être humain dans sa totalité, il nous devient évident que ce que nous appelons habituellement « vie de l'âme » est une réalité liée aux sens supérieurs. Nous ne pouvons guère dépasser le domaine qui va du sens du moi au sens de la vue si nous voulons embrasser le contenu de ce que l'on appelle généralement la vie de l'âme. Récapitulez tout ce que vous donnent le sens du moi, le sens des pensées, le sens des mots, le sens de la chaleur, le sens de la vue,[6] et vous aurez approximativement l'étendue de ce que vous nommez la vie de l'âme. Ces sens éminemment extérieurs, leurs caractéristiques sont encore un peu présentes dans le sens de la chaleur, dont notre vie psychique dépend beaucoup plus que ce que nous croyons habituellement. Le sens de la vue est d'une importance immense pour toute la vie de l'âme. Mais avec le sens du goût, le sens de l'odorat, nous entrons déjà dans le monde animal, et avec le sens de l'équilibre, le sens du mouvement, le sens de la vie etc., nous descendons pleinement dans notre corporéité. Ces sens tournés vers l'intérieur perçoivent un domaine qui n'appartient plus à notre vie psychique.

Si nous voulions faire un schéma de l'être humain, nous devrions cerner le domaine supérieur et y faire reposer notre vie intérieure (jaune). Elle ne peut exister hors de ces sens extérieurs. Que serait un être humain sans d'autres « moi » à côté de lui ? Que serait un être humain qui n'aurait jamais perçu de paroles ni de pensées ? Essayez d'imaginer cela. En revanche, le domaine situé sous le sens du goût perçoit en direction de l'intérieur, transmet vers l'intérieur des processus (rouge) Mais ils deviennent

*Fig.2*




de plus en plus confus. Certes, l'homme doit avoir une perception très nette de son propre équilibre, sinon, il s'évanouirait et tomberait. Une chute avec perte de connaissance équivaut pour le sens de l'équilibre à un aveuglement pour le sens de la vue.

Mais ici, on ne voit plus très clairement ce que ces sens transmettent. Le sens du goût se déploie encore, d'une certaine manière, en surface, on en a une conscience nette. Mais bien que nous goûtions

avec notre corps tout entier, à l'exception toutefois de l'organisme-membres – mais en fait il goûte aussi – bien que nous goûtions avec notre corps tout entier, rares sont ceux qui peuvent goûter encore les différents mets lorsqu'ils sont dans l'estomac, parce qu'aujourd'hui la civilisation, la culture, ou disons peut-être l'art des gourmets, ne sont pas très développés. Rares sont ceux qui peuvent encore goûter les mets dans l'estomac. Ils les goûtent encore dans les autres organes, mais, une fois qu'ils sont dans l'estomac, la plupart des gens ne font plus de différence, bien qu'à un niveau infraconscient, le sens du goût se prolonge très distinctement tout le long de l'appareil digestif. L'être humain tout entier goûte ce qu'il mange, mais ses impressions deviennent rapidement confuses quand le bol alimentaire passe dans le corps. Le sens de l'odorat est répandu dans l'organisme humain tout entier, établissant un rapport passif à tous les objets odorants. Ce phénomène se concentre également dans la zone la plus superficielle, alors qu'en réalité, c'est l'être humain tout entier qui est saisi par le parfum d'une fleur ou d'une substance odoriférante quelconque. Et précisément, quand on sait que c'est l'être humain tout entier qui est imprégné du sens du goût et du sens de l'odorat, on sait que sentir et goûter sont des expériences qui se poursuivent en direction de l'intérieur de l'être humain. Quand on sait ce que goûter veut dire, on abandonne toutes les conceptions matérialistes de cette perception. Et quand on a bien compris que cet acte de goûter parcourt l'organisme tout entier, on cesse de décrire en termes purement chimiques le processus de la digestion, comme le fait la science matérialiste actuelle.

Mais d'autre part, on ne peut nier l'énorme différence qui existe entre ce que j'ai dessiné ici en jaune et en rouge : une énorme différence entre ce qu'apportent à notre âme le sens du moi, le sens des mots, etc. et les expériences qui y pénètrent par le sens du goût, le sens de l'odorat, le sens du mouvement, le sens de la vie etc. C'est une différence radicale. Vous la cernerez au mieux en observant bien la manière dont vous accueillez la perception, la nature de l'expérience intérieure que vous faites quand vous écoutez les paroles d'un autre ou bien un son ; l'expérience que vous faites alors en vous-mêmes n'a pas de signification pour le phénomène extérieur : qu'est-ce que cela fait à la cloche que vous l'écoutiez ! Il n'y a de lien qu'entre votre expérience intérieure et le processus qui se passe dans la cloche dans la mesure où vous écoutez.

Il n'en va pas de même quant au processus objectif qui a lieu quand vous goûtez, sentez, touchez : une dimension cosmique y est présente. Vous ne pouvez pas séparer ce qui se passe dans votre organisme de ce qui se déroule dans votre âme. Vous ne pouvez pas dire comme pour la cloche : « Qu'est-ce que ça peut bien lui faire à la cloche qu'on l'écoute ou non, quand elle sonne ! » Est-ce que ce qui se passe sur la langue quand on boit du vinaigre n'a rien à voir avec l'expérience que vous faites ? Non, vous ne pouvez pas affirmer cela, car il y a là un lien intime. Le processus objectif ne fait qu'un avec le processus subjectif.

La physiologie moderne a fait en ce domaine des erreurs inouïes, parce qu'elle a mis sur le même plan par rapport à l'âme, l'acte de goûter et celui de voir ou d'entendre. Et certains traités philosophiques

parlent des qualités sensorielles et de leur rapport à l'âme, mais de façon très générale. Locke, et même Kant, parlent sur un mode général du lien qui unit le monde sensible extérieur et la subjectivité humaine, alors qu'il convient de distinguer absolument le sens de la vue et ceux qui sont situés plus haut sur le schéma, du sens du goût et de ceux qui sont situés en dessous. Il est impossible d'englober ces deux domaines dans une théorie unique. Comme c'est ce que l'on a fait, il en est résulté une énorme confusion épistémologique qui, depuis Hume ou Locke et même avant, a corrompu les concepts modernes jusque dans le domaine de la physiologie. Car on ne peut pas atteindre l'essence des phénomènes ni ensuite la nature de l'être humain en décrivant les choses avec des concepts tout faits et sans une observation exempte de préjugés.

Il nous faut donc bien discerner dans cet être humain que nous plaçons devant nous une vie tournée vers l'intérieur, dans un espace réservé que lui ouvrent ses simples perceptions du monde extérieur et une autre série de perceptions qui, elles, le placent dans le monde. Pour formuler finalement les choses de façon radicale, on peut dire : ce qui se passe sur ma langue quand je goûte est un processus objectif totalement en moi ; quand il se déroule en moi, c'est un *processus cosmique**. Mais je ne puis dire la même chose de l'image qui naît en moi par la vue : ce n'est pas un processus cosmique. Si elle n'était pas là, le monde entier resterait tel qu'il est. Il faut absolument

* Ndt : Nous avons traduit ainsi le terme allemand de « Weltenvorgang ».

maintenir cette différence entre l'homme supérieur et l'homme inférieur, sinon, on ne pourra pas avancer.

Nous avons des vérités mathématiques, des vérités géométriques. Une pensée superficielle affirme que l'être humain tire les mathématiques de sa tête ou d'ailleurs, nos représentations ne sont alors pas très précises, n'est-ce pas ! Mais ce n'est pas vrai. Si vous observez l'être humain, vous avez les domaines d'où viennent les mathématiques : le sens de l'équilibre, le sens du mouvement. La pensée mathématique vient de profondeurs où la vie ordinaire de l'âme ne descend plus. Sous cette vie ordinaire, vivent des forces qui nous poussent vers le haut, que nous déployons dans les figures mathématiques. Nous voyons ainsi que les mathématiques ont leurs racines dans ce qui, en nous, est cosmique. Nous ne sommes réellement subjectifs que dans la sphère limitée en bas par le sens de la vue. En dessous, nous sommes enracinés dans le monde. Nous sommes au cœur du monde. Dans cette zone inférieure, nous sommes comme un morceau de bois, comme tout le reste du monde extérieur. Nous ne pouvons jamais dire que la théorie de l'espace comporte des aspects subjectifs, car elle naît d'une sphère intérieure où nous sommes nous-mêmes objectifs. L'espace que nous arpentons quand nous marchons, celui que nous révèlent nos mouvements est le même que celui qui sort de nous sous forme d'image appliquée à ce que nous voyons. L'espace ne saurait être quoi que ce soit de subjectif car il ne surgit pas du domaine où naît le subjectif.

La perspective que je viens d'exposer est étrangère aux théories kantiennes, qui ignorent cette différence radicale entre les deux domaines de la vie hu-

maine. Le kantisme ignore que l'espace ne peut rien être de subjectif, parce que l'espace naît du domaine en l'être humain qui est objectif en soi, à l'égard duquel nous nous comportons objectivement. Seulement, nous y sommes liés d'une autre manière qu'avec le monde extérieur, mais c'est également un monde extérieur, un véritable monde extérieur, un monde qui devient, chaque nuit, extérieur, quand nous nous retirons dans le sommeil avec notre subjectivité, notre moi et notre corps astral.

Il faut absolument comprendre l'inutilité de compiler un maximum de faits extérieurs pour les ériger en prétendue science porteuse d'évolution pour la culture si les concepts permettant la représentation et l'appréhension du monde sont confus, si les choses essentielles ne sont pas cernées par des concepts clairs. Si nous voulons contrer les forces de déclin et œuvrer pour des forces de renouveau, nous avons pour tâche primordiale l'établissement de concepts clairs et non confus. La simple émission de mots et de définitions ne signifie rien du tout : c'est d'une observation des phénomènes, exempte de tout préjugé qu'il s'agit.

Nul n'a le droit de faire du domaine de la vue un domaine sensoriel s'il ne distingue pas, de la même manière, le domaine de la perception des mots, par exemple. Essayez donc de structurer de la sorte la totalité du champ expérimental humain, comme je l'ai souvent fait, et vous ne vous permettrez plus de dire : nous avons des yeux, nous avons donc un sens de la vue, nous observons ce sens de la vue. Vous direz au contraire : certes, il y a une raison à ce que la vue ait des organes physiques et sensibles si nettement déterminés ; mais cela n'autorise pas à limiter le

domaine des sens aux champs pour lesquels existent des organes physiques clairement perceptibles. Bien loin de nous mener à une vision supérieure, cela nous confinera dans la vie humaine ordinaire. Nous toucherons un point capital en distinguant vraiment ce qui est subjectif en l'être humain, la vie intérieure de son âme, et le domaine pour lequel en réalité il dort. L'homme est un être cosmique en ce qui concerne tout ce que lui transmettent ses sens ; dans ce domaine, c'est un être cosmique. La vie ordinaire de votre âme ne vous renseigne en rien sur ce qui se passe quand vous bougez votre bras, sauf si vous jouissez d'une vision supérieure. Il s'agit d'une mise en œuvre de la volonté. C'est un processus qui vous est extérieur comme n'importe quel autre processus extérieur. Pourtant, il vous est intimement lié. Mais il reste en dehors de la vie de votre âme. En revanche, il est impossible d'avoir une représentation quelconque sans la participation de notre conscience. C'est ainsi que la structuration de ces trois domaines vous apporte un point nouveau.

Quand les apports du sens du moi, du sens des pensées, du sens des mots et du sens de l'ouïe se transforment en vie de l'âme, ils prennent fortement le caractère de représentations. Ceux du sens de la chaleur, du sens de la vue, du sens du goût et du sens de l'odorat ont le caractère de sentiments. Il est très aisé de le comprendre pour le sens du goût, de la chaleur et de l'odorat, beaucoup moins pour le sens de la vue : mais qui observe les choses de plus près finira par en convenir également. En revanche, tout ce qui se rattache au sens de l'équilibre, au sens du mouvement, au sens de la vie et au sens du toucher, bien que cette dernière observation soit plus délicate,

parce que le sens du toucher est retiré vers l'intérieur, est apparenté à la volonté. Dans la vie humaine, nombreux sont les liens qui unissent les choses les unes aux autres, mais sur le mode de la métamorphose.

J'ai donc tenté aujourd'hui de vous faire un nouveau résumé de ce que j'avais exposé en diverses occasions, pour constituer la base de nos réflexions de demain et d'après-demain.

# QUINZIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 23 juillet 1921*

Hier, j'ai essayé de séparer les expériences sensorielles qui appartiennent, si je peux dire, à l'homme supérieur, qui constituent à proprement parler la vie psychique de l'homme et celles qui appartiennent à un homme inférieur, qui sont pour la conscience comme des expériences extérieures, à cette différence près qu'elles se déroulent à l'intérieur de l'être humain. Nous avons vu que les expériences du premier groupe sont transmises par le sens du moi, le sens des pensées, le sens des mots, le sens de l'ouïe et le sens de la vue, et nous avons vu que nous plongeons dans deux régions où l'homme prend dans sa conscience ses expériences intérieures comme il le fait pour ses expériences extérieures quand nous considérons le sens du goût, le sens de l'odorat et les autres, qui sont en fait des sens intérieurs. Vous voyez combien il est difficile de parler sur ce thème en usant des expressions grossières qui conviennent certes pour décrire le monde extérieur, mais ne sont plus pertinentes pour l'entité humaine ni la face interne du monde.

Celui qui perçoit bien cette différence entre l'être humain supérieur et l'être humain inférieur, représentant tous deux le théâtre du monde, peut percevoir de même cette césure dans notre expérience, avec ses deux pôles si différents. Si l'on omet de se pencher consciencieusement sur cette structure de l'entité humaine, on ne fera pas une lumière suffisante sur le problème capital d'aujourd'hui : quel

est le rapport entre le monde moral dans lequel nous vivons avec notre nature humaine supérieure, dans lequel nous avons notre responsabilité non seulement en tant qu'homme mais aussi en tant qu'homme dans le monde et le monde dans lequel nous sommes également enchaînés, celui de la nécessité naturelle ?

Nous savons qu'au cours des siècles derniers, depuis le milieu du 15e siècle, le progrès humain a consisté à élaborer des représentations relatives à la nécessité naturelle. Pendant cette période-là, l'humanité a consacré moins d'attention à l'autre domaine de l'expérience humaine, celui de l'ordonnance morale du monde. Qui sait interpréter un tant soit peu les signes du temps, qui s'est mis au fait des grandes tâches auxquelles nous convie notre époque, voit le fossé profond qui sépare ce que l'on appelle la nécessité morale de la nécessité naturelle.

Ce fossé s'est creusé à cause d'un grand nombre de personnes qui, convaincues d'être au cœur de la vie spirituelle actuelle, font la distinction entre un certain domaine de l'expérience que le savoir, la connaissance pourrait cerner, et un second domaine qui ne serait accessible qu'à la foi. Et vous savez qu'en certains endroits, on ne veut reconnaître pour scientifique que ce que l'on peut mettre sous forme de lois naturelles strictes, comme on dit, tandis que l'on instaure un autre type de certitude pour le champ de la vie morale, une certitude simplement fondée sur la foi. Il existe des théories détaillées sur la distinction qu'il convient de faire entre la certitude scientifique et la certitude fondée sur la foi.

Toutes ces distinctions, toutes ces théories reposent sur une conscience historique fort réduite, sur

un manque d'attention à la genèse du contenu actuel de nos âmes. Souvent, j'ai cité cet exemple classique : les philosophes pensent que la distinction en l'homme d'un corps et d'une âme repose sur une quelconque observation originelle, alors que leurs idées sur ces deux domaines résultent d'une décision conciliaire, celle du huitième concile, en 869, qui a érigé en dogme l'affirmation suivante : l'être humain n'est pas composé d'un corps, d'une âme et d'un esprit, mais seulement d'un corps et d'une âme à laquelle il est permis d'attribuer quelques qualités spirituelles.

Ce dogme a été de plus en plus renforcé au cours des siècles suivants. Il a imprégné la vie des philosophes du Moyen Âge. Et quand la philosophie moderne est née de cette philosophie du Moyen Âge, les gens ont cru qu'ils émettaient des jugements à partir de leurs expériences. Mais c'étaient des jugements fondés sur la seule habitude, une habitude centenaire : celle qui avait admis que l'être humain se composait uniquement d'un corps et d'une âme.

C'est un exemple classique dans l'humanité actuelle, qui croit porter sur bien des choses un jugement objectif, alors que son jugement n'est que le fruit d'un processus historique. Mais il est vrai que l'émission d'un jugement digne de ce nom n'est pas chose aisée : il faut absolument pour cela embrasser du regard des périodes historiques de plus en plus vastes.

Par exemple, pour celui qui ne connaît que le penser scientifique contemporain, il est évident que c'est la seule référence qu'il admette, il est impensable pour lui que l'on puisse avoir des connaissances d'un autre ordre. Celui qui, en plus de ce jugement

scientifique actuel qui s'est installé depuis le milieu du 15e siècle, connaît encore un peu les canons du Haut Moyen Âge, que l'on peut retrouver en remontant jusqu'au 9e siècle de notre ère, portera approximativement les mêmes jugements que les meilleurs néo-scolastiques contemporain à propos des liens qui unissent l'être humain au monde intellectuel ; mais ses jugements ne pourront pas dépasser ce niveau-là ; ils n'atteindront pas le lien qui unit l'être humain à la spiritualité. Car il ignore que pour accéder au mode de penser humain en vigueur avant Aristote, qui est mort en 322 avant Jésus-Christ, il faut adopter une configuration spirituelle tout autre que celle qui prévaut actuellement. On ne peut prétendre comprendre Platon, Héraclite ou Thalès avec la configuration contemporaine de l'esprit. Même Aristote est difficilement accessible. Celui qui connaît plus en détail les discussions contemporaines relatives à la philosophie aristotélicienne sait que le maniement des concepts et des représentations propres à cette œuvre a engendré d'innombrables zones d'ombre. En effet, on a omis de prendre en compte la nécessité d'une configuration spirituelle spécifique avant de se tourner vers Platon, le maître d'Aristote. Car si l'on fait le chemin de Platon à Aristote, on verra à quel point on porte sur la logique de ce dernier un jugement différent de celui qui émane de la culture contemporaine lorsqu'elle se contente de se retourner vers cette logique.

Quand il a élaboré sa logique, qui est relativement abstraite, qui est relativement intellectualisée, Aristote savait, même si ce n'était pas le fruit d'une contemplation personnelle – qui a dû être chez lui fort ténue – mais du moins par un savoir extérieur, et

toutefois très net, qu'il avait été possible autrefois de contempler le monde spirituel, fût-ce d'une façon instinctive. Et pour lui, les règles logiques étaient la dernière expression d'en haut, si je puis m'exprimer ainsi, du monde spirituel. Les règles ou les concepts fondamentaux logiques qu'établissait Aristote étaient pour lui en quelque sorte l'ombre projetée depuis le monde spirituel, que Platon considérait comme une donnée, un monde dont il était possible de faire l'expérience, un monde factuel, un monde objectif pour la conscience.

En général, il y a une chose que l'on ne voit pas : ce sont les différences colossales qui séparent les diverses périodes d'évolution de l'humanité. Prenons l'époque qui va de la mort d'Aristote, 322 avant Jésus-Christ, au concile de Nicée, en l'an 325 de notre ère : vous avez six siècles dont la connaissance extérieure est très difficile, parce que l'Église s'est chargée de faire disparaître tous les documents qui donneraient à l'extérieur une image relativement fiable de la structure psychique correspondant à ces trois siècles préchrétiens et à ces trois premiers siècles chrétiens.

Regardez le grand nombre de personnes qui parlent aujourd'hui de la gnose. Comment connaissent-elles la gnose ? Par les écrits de ses adversaires. À l'exception de quelques rares écrits, fort peu caractéristiques, toutes les traces de ce courant ont été éradiquées. Il ne reste que des citations rapportées dans des écrits réfutant la gnose. On peut comparer ce que l'on trouve de la gnose à ce que l'on trouverait de l'anthroposophie si on la découvrait à partir des écrits du pasteur Kully. Et pourtant les discours des

gens partent de cette connaissance succincte pour commenter la gnose.

Or cette gnose constituait un élément capital dans la vie spirituelle effective des siècles dont je vous ai parlé. Bien entendu, nous ne pouvons plus nous retourner vers la gnose. Mais cette gnose, notamment dans l'évolution européenne de cette époque, a joué un rôle extrêmement important.

Comment pourrait-on la caractériser au 4e siècle de notre ère ? Naturellement pas dans les mêmes termes qu'un demi-millénaire auparavant, car alors, il y avait encore d'anciennes visions instinctives, des connaissances du monde suprasensible qui étaient de l'ordre de la description. D'une certaine manière, on avait toujours à l'arrière-plan, dans ces descriptions, le monde spirituel réel, présent à la conscience. Cela cessa.

Il est caractéristique que pour Aristote ce monde ne soit plus qu'un objet de tradition. Il en a peut-être connu quelques rares aspects, mais c'était avant tout pour lui une tradition. Toutefois, les concepts comportaient encore une coloration venue de ces mondes spirituels, et cela ne s'éteignit qu'aux 3e et 4e siècles de notre ère.

Augustin n'emprunta plus rien à la gnose : elle avait déjà disparu. La gnose est essentiellement le socle abstrait d'une connaissance spirituelle antérieure, le socle abstrait, les concepts. C'étaient des abstractions qui vivaient là. Déjà chez Philon, on les identifie en tant qu'abstractions. On retrouve ces mêmes abstractions chez les gnostiques. Mais c'étaient les abstractions d'un monde spirituel autrefois contemplé. Les hommes du 4e siècle de notre ère ne savaient plus que faire avec les concepts de la

gnose. D'où la querelle, que l'on ne saurait réduire à une formule, entre l'arianisme et l'athanasianisme. Les querelles et discussions sur la question de l'identité de nature et d'essence entre le Fils et le Père occupent un terrain où le contenu réel des anciens concepts a été perdu. D'une certaine manière, on ne discutait plus qu'avec des mots, sans représentations.

Ce fut le passage vers la construction de l'intellectualisme pur, qui toucha l'humanité occidentale au milieu du 15e siècle. Quand émergea cet intellectualisme, la logique était fort différente de celle d'Aristote. Chez Aristote, la logique était en quelque sorte un dépôt de connaissances spirituelles. Il avait rassemblé les leçons apprises autrefois par les hommes auprès du monde spirituel. Cette conscience-là avait désormais disparu et il n'en restait plus que l'élément intellectuel, un élément intellectuel qui toutefois ne se comportait plus en un précipité des mondes spirituels, mais en une abstraction tirée du monde accessible aux sens. D'une certaine manière, on considéra ce qui, chez Aristote, était une résultante des mondes d'en haut (rouge) comme une abstraction tirée des mondes d'en bas (bleu). C'est, armés de cette intellectualité-là, que se présentèrent alors des hommes comme Copernic, Galilée, Kepler – du moins Kepler avait-il encore quelques intuitions – et ils tentèrent d'utiliser un outil dont l'origine spirituelle avait été perdue ; ils tentèrent de l'appliquer au monde naturel extérieur, au monde purement naturel. On peut donc dire que l'évolution, depuis le 4e siècle de notre ère jusqu'au milieu du 15e siècle, a été marquée par la croissance, au sein de l'humanité civilisée, de cet intellect venant unique-

ment d'en bas, qui se manifeste au grand jour au 15e siècle et se fixe de plus en plus dans l'utilisation de l'entendement pour l'observation de la nature extérieure, atteignant au 19e siècle son apogée en ce domaine.

Si, maintenant, vous reprenez tout ce que j'ai dit hier à propos du sens du moi, du sens des pensées, du sens des mots etc., vous vous ferez la remarque

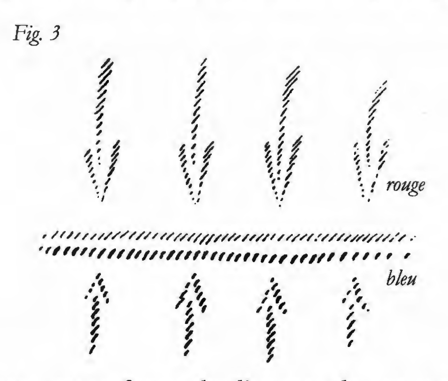


*Fig. 3*

suivante : notre façon de disposer de ces sens, notre façon d'en expérimenter les effets dans notre conscience humaine ordinaire ne nous donne au fond que des images. Nous ne pourrions pas sinon entendre continuellement ces discussions induites par les données caractéristiques de notre époque. Nous avons perdu au fond la véritable compréhension de la vie de l'âme. Je vous en ai souvent donné une preuve empirique : c'est l'échec de Brentano lorsqu'il a voulu exposer une psychologie, une théorie de l'âme, ce qu'il souhaitait pourtant sincèrement. Bien sûr, les autres rédigent des théories de l'âme, parce qu'ils sont moins sincères, moins honnêtes ; mais lui, il voulait honnêtement exposer une psychologie qui ait du contenu, et il n'a pas trouvé de contenu, car celui-

ci n'aurait pu venir que de la science de l'esprit, et il la refusait. Son exposé resta donc fragmentaire, il y montra moins que ce qu'il aurait voulu. Cet échec de la psychologie de Brentano est un fait historique d'une grande importance. Car Brentano considérait évidemment tout ce jonglage actuel de la psychologie avec des concepts et des représentations comme un jeu vide.

Mais cette vie de l'âme qui résulte des six sens supérieurs, du sens du moi jusqu'au sens de la vue, cette vie de l'âme était autrefois imprégnée de vie spirituelle. Tournons notre regard vers d'anciens temps en Europe, remontons jusqu'à Platon ; à cette époque, des domaines qui se vidèrent peu à peu de leur spiritualité, qui devinrent de plus en plus intellectuels, étaient encore imprégnés de spiritualité. Nous trouvons là d'un côté ce dont jouissait l'humanité antique à l'époque où l'Orient était déterminant pour la civilisation humaine terrestre. On avait là une civilisation adonnée à la vie de l'âme, à la véritable vie de l'âme. Nous pouvons donc dire :

| | | |
|---|---|---|
| *Sens du moi* | } | |
| *Sens des pensées* | | |
| *Sens des mots* | | *culture orientale* |
| *Sens des sons, des phonèmes* | | *(être humain supérieur)* |
| *Sens de la chaleur* | | |
| *Sens de la vue* | | |

Tous ces sens permettent des apports qui, s'il existe une vie spirituelle en l'âme, nourrissent cette vie. Ce que l'humanité a développé là, elle l'a fait

dans l'ancienne civilisation orientale. Et pour vraiment bien la comprendre dans sa globalité, cette civilisation orientale, il faut la regarder sous l'angle que je viens de vous montrer.

Mais ces qualités ont pénétré de façon souterraine dans l'évolution de la civilisation. Tout d'abord, la vie de l'âme – et cela commença, comme je vous l'ai dit, au 4e siècle avant Jésus Christ – fut dépouillée de sa spiritualité, elle fut intellectualisée. L'exposé de la logique abstraite d'Aristote fut la première marque de cet appauvrissement spirituel de la vie de l'âme humaine, la mise en forme de la gnose en constitua le naufrage total. Il reste alors l'autre homme :

| | |
|---|---|
| *Sens du goût*<br>*Sens de l'odorat*<br>*Sens de l'équilibre*<br>*Sens du mouvement*<br>*Sens de la vie*<br>*Sens du toucher* | } *culture occidentale*<br>*(être humain inférieur)* |

La civilisation qui naquit alors s'appuyait principalement sur ces sens-là. Même si elle ne veut pas se l'avouer, elle s'appuie sur ces sens-là. Prenez par exemple cet esprit scientifique qui a surgi et veut appliquer les mathématiques partout. Les mathématiques viennent, comme je l'ai dit hier, du sens du mouvement et du sens de l'équilibre. Même la production la plus spirituelle de notre esprit scientifique moderne vient de l'homme inférieur. On travaille particulièrement avec le sens du toucher : on décrit les autres sens en leur supposant partout des qualités spécifiques au sens du toucher. Vous pouvez faire

aujourd'hui des études intéressantes si vous approfondissez le domaine de la physiologie.

Bien sûr, les gens parlent par exemple de la vision, ou de l'œil, ou du sens de la vue ; mais il n'échappera pas à l'observateur perspicace que tous les concepts utilisés appartiennent en réalité au lexique du toucher qui s'est infiltré dans celui de la vue. On travaille avec des choses empruntées au sens du toucher. On les introduit subrepticement, les gens ne s'aperçoivent de rien ; mais ils décrivent le sens de la vue en utilisant pour la vue les catégories, les représentations adaptées au sens du toucher. Ce que la science appelle « vue » n'est en réalité qu'un toucher complexe. Parfois, on utilise des catégories, des concepts comme « goûter », « sentir », etc. Nous pouvons de même attirer l'attention sur le fondement de nos représentations actuelles, sur la manière dont nous synthétisons les phénomènes extérieurs ; car l'anatomie et la physiologie extérieures ont déjà conclu, c'est du moins une hypothèse bien étayée, à l'enracinement de notre pensée actuelle dans une métamorphose du sens de l'odorat ; dans la mesure où la pensée est liée au cerveau elle n'est pas liée aux sens supérieurs mais à une métamorphose du sens de l'odorat. Cette curieuse façon que nous avons de saisir le monde extérieur diffère beaucoup du lien qu'avait Platon avec ce monde : il n'est pas pour nous une résultante des sens supérieurs, il est une résultante du sens de l'odorat, si je puis m'exprimer de façon triviale. Je dirais presque que nous devons aujourd'hui notre perfection humaine non pas au développement de nos sens supérieurs, mais à la formation d'une sorte de museau de chien, métamorphosé, affiné. Notre rapport au monde

extérieur diffère totalement de celui qui prévaut dans une époque spirituelle.

Si nous désignons par « culture orientale » ce qui s'est manifesté autrefois à l'humanité par l'intermédiaire des sens supérieurs, nous devons considérer notre environnement actuel, que je viens de caractériser, comme l'essentiel de la culture occidentale. Cette culture occidentale est essentiellement puisée dans l'homme inférieur.

Lorsque j'affirme ce genre de choses, il me faut toujours rappeler qu'il ne s'agit aucunement de jugement, mais d'évolution historique. Les termes d'« être humain supérieur » et d'« être humain inférieur » ne signifient pas que l'un aurait de la valeur et l'autre moins. L'un implique en effet une immersion dans le monde, que n'effectue pas l'autre. Il est inutile de mêler à ces faits des sympathies ou des antipathies : cela ne conduit pas à une connaissance objective. Celui qui veut saisir le contenu de la civilisation des Veda, des Vedânta, du yoga doit se baser sur une compréhension de ces choses acquise de cette manière (voir tableau 4, « être humain supérieur »). Et celui qui veut comprendre le mouvement qui ne fait que commencer, et qui va immanquablement être de plus en plus développé pour certains aspects du comportement humain, qui a atteint une certaine apogée au 19e siècle, doit savoir que c'est ici surtout l'être humain inférieur qui veut se manifester, et que l'éruption de cet homme inférieur est propre tout particulièrement à la nature anglo-américaine, à la civilisation occidentale.

Bacon, Baco de Verulam, est un esprit particulièrement typique de l'émergence de cette culture : en effet, les affirmations présentées dans son *Novum*

*organon* sont en réalité fort légères, il avance des choses qui ne sont fondamentales que pour des esprits superficiels. Elles sont toutefois extraordinairement caractéristiques. Bacon est en un certain sens ignorant et fol à la fois, et en outre superficiel, extrêmement superficiel. C'est un ignorant, qui raconte des inepties dès qu'il parle des anciennes cultures : de ces dernières, il ne sait rien. C'est un esprit superficiel, on peut le montrer en lisant ses écrits. Là où il parle de la chaleur, par exemple, – c'est un empiriste – il réunit tout ce que l'on peut dire sur la chaleur ; mais on voit qu'il a tiré toutes ces notes de livres d'expériences. Il n'est pas l'auteur des articles traitant de la chaleur, ils sont le fruit d'un collage réalisé par un rédacteur, et c'est un travail terriblement bâclé. Mais Bacon est malgré tout typique de la nouvelle évolution. On peut être indifférent à sa personnalité, mais cet alignement de choses bâclées et de non-sens est l'expression d'un trait caractéristique de cette culture émergente, qui correspond à ce que j'ai décrit précédemment. Il sera impossible à l'humanité de sortir de sa misère présente si elle ne comprend pas que l'on a pu certes vivre avec la culture de l'être humain supérieur, pour des raisons que j'ai suffisamment expliquées dans les conférences précédentes, mais qu'il n'en ira pas de même avec la culture de l'être humain inférieur. Car à chaque nouvelle incarnation, l'être humain apporte son âme, qui a des réminiscences inconscientes de vies terrestres antérieures. L'être humain est toujours attiré à nouveau par ce qu'il a déjà vécu. Aujourd'hui, il ne sait pratiquement pas à quelle fin il est attiré ici ou là. Cette attirance consiste en une nostalgie très floue, quelque chose de largement indéfinissable, mais qui est bien

là. Et cette présence est due avant tout au fait de considérer de plus en plus ce qui appartient à ce domaine (tableau 4, être humain inférieur) comme quelque chose d'objectif dont on décrit les lois. Tout ce qui est présent de façon en fait plus traditionnelle et appartient à ce domaine (tableau 4, être humain supérieur) a perdu de la substance quant à son caractère ontologique, est passé dans le domaine de la foi, et on tente encore de le maintenir en récusant le caractère ontologique du contenu moral de l'âme, et en n'accordant à sa connaissance éventuelle qu'une certitude de l'ordre de la foi.

Mais l'humanité ne peut continuer à vivre comme elle le fait aujourd'hui avec cette fissure dans l'âme. On peut se convaincre de la nécessité de défendre en théorie l'opposition évangélique entre la foi et le savoir, particulièrement élaborée dans les confessions protestantes. On peut défendre cette thèse en théorie, mais on ne peut l'utiliser pour la vie, on ne peut pas vivre avec elle.

La vie humaine elle-même contredit l'établissement d'une polarité de ce genre. Il faut trouver le moyen d'intégrer la vie morale dans la sphère ontologique, sinon, on sera toujours obligé de dire ceci : on se forge des représentations sur l'origine et la fin de la Terre à partir des simples nécessités naturelles ; mais quand arrivera la fin de la Terre prédite par la science, qu'adviendra-t-il de la valeur humaine que nous nous reconnaissons, qu'adviendra-t-il des valeurs morales conquises intérieurement par l'être humain, qu'adviendra-t-il de tout cela, comment cela sera-t-il sauvé vers d'autres mondes pour échapper à la Terre qui sombrera ? On

ne veut se confier ici qu'à une certitude fondée sur la foi.

Et il est intéressant de voir que c'est justement de ce point de vue que l'anthroposophie est attaquée. Je parle de ces attaques parce qu'elles sont typiques, parce qu'elles ne partent pas d'une seule personne, mais d'un grand nombre de personnes. Ces dernières jugent que l'anthroposophie prétend avoir un contenu de l'ordre de la connaissance qui peut donc être traité comme les données scientifiques. Naturellement, il y a des sots pour affirmer que ce contenu n'est pas assimilable à une connaissance de type scientifique, que c'est quelque chose d'autre – voilà bien une évidence qu'il n'est pas indispensable de rappeler – mais on peut le traiter comme une connaissance scientifique. Certains disent aussi qu'on ne peut pas en faire la preuve. Mais c'est parce qu'ils n'ont jamais appréhendé la nature logique de la preuve. Il y a en filigrane l'affirmation suivante : les choses dont traite l'anthroposophie n'ont en aucun cas à être objet de connaissance, sinon, elles perdraient leur substance ; elles doivent être l'objet d'une certitude fondée sur la foi. C'est uniquement parce que l'on ne sait rien de Dieu, d'une vie éternelle, mais que l'on y croit, que ces choses ont une valeur. On reproche à l'anthroposophie de travailler à un savoir de ces choses-là et voici sous quel angle on met en cause ce savoir : on objecte qu'il occulte le caractère religieux de ces vérités, fondé sur la foi en quelque chose dont on ne sait rien. La confiance s'exprimerait justement dans cette ignorance totale. J'aimerais bien savoir comment les gens pourraient s'accommoder d'une confiance de cette nature dans la vie quotidienne ! Il faudrait avoir la même

confiance en ceux dont on ne sait rien qu'en ceux dont on sait quelque chose. Il faudrait perdre toute confiance dans les êtres spirituels et divins dès lors qu'ils seraient accessibles à notre connaissance. Le caractère religieux serait l'équivalent de cette ignorance, car les choses religieuses cesseraient d'être sacrées si elles devenaient objet de connaissance.

Oui, il en est bien ainsi : si l'on se penche un peu sur les bavardages conceptuels traitant de ce sujet, on verra que, dans ce qui est imprimé semaine après semaine, on trouve des affirmations qui, rapportées à leurs composantes élémentaires, s'avèrent ineptes. Il ne faut pas fermer les yeux sur ces choses-là, il faut les rappeler sans cesse – au risque de me répéter, cela ne me fait pas peur –, il faut absolument se rendre compte de ces choses-là. Il faut par exemple pouvoir se dire : quand un journal wurtembergeois réputé fait écrire aujourd'hui un article sur l'anthroposophie par un professeur d'université et que ce dernier dit : « Cette anthroposophie affirme l'existence d'un monde spirituel où les entités spirituelles se meuvent comme des tables et des chaises dans l'espace physique », oui, quand un professeur d'université peut se permettre d'écrire une phrase pareille, c'est un imposteur, tout devrait être entrepris pour le mettre hors d'état de nuire, car il est interdit d'écrire des inepties en des endroits qui prétendent garantir un certain sérieux. Ce n'est que pour une personne ivre que tables et chaises sont en mouvement – et encore, cela reste subjectif. Et comme le professeur Traub rejette l'hypothèse selon laquelle il aurait écrit en état d'ivresse son article faisant autorité, et celle qui fait de lui un adepte du spiritisme – car pour ces gens-là, les tables et les chaises bougent aussi, mais pas toutes

seules – on peut dire à bon droit : ces lignes sont des inepties d'où toute pensée est absente. La science de celui qui les signe ne mérite pas le moindre crédit.

Il est nécessaire aujourd'hui de s'imposer la rigueur la plus absolue dans ces sujets, faute de quoi nous plongerons de plus en plus profondément dans les forces de décadence. On assiste aujourd'hui à des choses incroyables, parce qu'on trouve toujours des excuses aux traîtrises commises en ce domaine par de prétendues autorités. Il est absolument nécessaire de trouver des concepts clairs et riches de sens dans tous les domaines. Si l'on y parvient, on rend caduque la théorie de la séparation de la foi et de la connaissance. Car alors elle devrait être rapportée au point où je viens précisément de la ramener.

Mais également cette séparation entre connaissance et foi n'a que des causes historiques, nées de deux sources : j'en ai déjà exposé une, mais il en existe une autre. Pour cette question, il nous faut considérer avant tout la chose suivante : nous avons, par exemple, dans le christianisme occidental, tout d'abord le résultat de la fusion de la gnose avec la doctrine évangélique monothéiste dans les premiers siècles du christianisme, et nous avons la fusion du christianisme avec une forme née ainsi à l'époque de la scolastique – une forme certes hautement spirituelle, qui n'était cependant qu'une simple réminiscence historique – avec l'aristotélisme. La doctrine de la genèse simultanée du corps humain et de l'âme humaine à la naissance ou, disons, à la conception d'un être humain est une théorie tout à fait aristotélicienne. La disparition de l'ancienne spiritualité devant la montée de l'intellectualisme pur entraîna, déjà par Aristote, l'abolition de la vision de la préexis-

tence, la vision de la vie de l'âme humaine avant la naissance, avant la conception. La négation de cette théorie de la préexistence n'est pas un fait chrétien, mais aristotélicien. Cette emprise dogmatique s'est installée au fond dès que la théologie chrétienne a intégré en son sein les théories d'Aristote.

Il se pose ici une question importante, dont on peut trouver quelques éléments de réponse dans les conférences que j'ai faites ici au cours des dernières semaines. Si vous vous rappelez ce que j'ai dit alors, vous pourrez dire qu'en un certain sens, le matérialisme du 19e siècle n'a pas été dénué de fondement – j'ai toujours souligné cela. Pourquoi ? Parce que nous rencontrons en l'être humain, dans la mesure où ce dernier est un être pourvu d'une organisation physique et matérielle, une image de son évolution spirituelle depuis sa dernière mort. En fait, il ne s'agit pas de sa part purement psychique et spirituelle, mais de l'ensemble formé par son corps physique et son âme, image de ce qui évolue entre la naissance et la mort. Les expériences que fait l'être humain entre la naissance et la mort ne permettent jamais d'obtenir une vision scientifique d'une vie post mortem. La seule vie de l'être humain entre la naissance et la mort ne permet pas d'établir la preuve d'une éventuelle immortalité.

Or le christianisme traditionnel ne regarde en l'être humain que cette vie entre la naissance et la mort, car il admet la genèse de l'âme à la naissance ou à la conception. On ne peut tirer de cela aucune connaissance sur la vie post mortem. Si l'on ne veut pas admettre la préexistence, état auquel peut accéder la connaissance, comme vous le savez, on ne pourra jamais rien apprendre sur la vie après la mort.

C'est de là que vient la césure entre connaissance et foi quant à la question de l'immortalité, par exemple du dogme consistant à nier une vie prénatale. Comme on a voulu renoncer à la connaissance de la vie prénatale, il a fallu statuer sur une certitude particulière fondée sur la foi. Car si l'on veut parler d'une vie après la mort alors qu'on rejette l'idée d'une vie prénatale, on ne peut plus prétendre à ce propos à une connaissance scientifique.

Vous voyez l'organisation en quelque sorte systématique de cet ensemble de dogmes : il s'agit de répandre au sein de l'humanité l'obscurité sur la science spirituelle. Quels moyens a-t-on ? D'un côté, on attaque la théorie de la préexistence ; par suite, il n'y a pas de connaissance possible de la vie après la mort, qui devient alors pour l'être humain objet de foi, sur une base dogmatique. En récusant violemment la connaissance de la vie prénatale, on impose tout aussi violemment la foi dans les dogmes.

Oh, il y a un aspect éminemment systématique dans le développement des dogmes depuis le 4e siècle, terreau fertile des conceptions scientifiques modernes. On retrouve chez elles cette même origine, appliquée à l'observation extérieure de la nature et on peut voir qu'ainsi, l'être humain a été préparé à s'attacher à une simple croyance. Comme l'être humain, naturellement, veut entendre parler de l'immortalité, on le prive de connaissance. Ceci étant fait, il est ouvert à la croyance dogmatique, et celle-ci peut alors décider de ses terres d'élection.

C'est en même temps une question sociale, c'est une question d'évolution de l'humanité, c'est une question qu'il convient de regarder en toute clarté. Elle est décisive pour la valeur de la civilisation pré-

sente, notamment pour la valeur de l'esprit actuel de la science, mais aussi pour les perspectives qu'a l'humanité de retrouver des forces de renouveau, des forces ascendantes.

Nous continuerons de parler de cela demain.

# SEIZIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 24 juillet 1921*

Cette césure dans l'être de l'homme, dont j'ai parlé, vous la voyez s'exprimer dans sa vie quotidienne. Vous la trouvez surtout quand vous étudiez de façon appropriée le rapport entre deux facultés humaines, qui, par leur qualité, même pour une observation superficielle, concernent aussi bien la vie de l'âme que la vie physique et corporelle. Vous trouvez d'un côté un aspect important de la vie de l'âme lié à la vie corporelle : la faculté de mémoire, du souvenir et de l'autre côté, vous trouvez une force dans la vie humaine dont on cerne moins l'essence, parce que c'est plutôt une faculté dont on jouit naïvement, sans l'examiner plus avant, ni même l'analyser : c'est la force de l'amour humain. Disons d'emblée que, lorsqu'on parle de ces choses relatives à l'entité humaine et au rapport de l'être humain avec le monde, il faut bien savoir qu'on doit partir de la réalité, et non d'une représentation quelconque. J'ai souvent donné un exemple banal de la différence entre un raisonnement qui part de représentations et un raisonnement qui part de la réalité : quelqu'un voit un couteau à raser et dit que c'est un couteau, qu'un couteau est destiné à couper des aliments, il prend donc le couteau à raser pour couper des aliments parce que c'est un couteau.

En général, on ne le croit pas, parce qu'on pense que c'est un sujet très savant, mais ce sont des raisonnements de ce genre que tiennent par exemple des scientifiques à propos de la mort ou de la nais-

sance, pour les êtres humains et les animaux. Parfois on étend même ces représentations aux plantes. On se fait une idée de ces choses comme on se fait une idée d'un couteau. On part ensuite de cette idée, qui représente naturellement une certaine série de faits, et on étudie sur le même plan la mort de l'être humain, celle des animaux et éventuellement celle des plantes, sans prendre en compte l'éventualité de différences spécifiques pour l'être humain et pour l'animal dans le concept générique de la mort. Il faut partir de la réalité de l'animal et de la réalité de l'être humain, et non du phénomène de la mort dont on se fait une certaine représentation.

De la même manière, on se forge des idées sur la mémoire, par exemple. Cela se voit surtout quand, dans l'intention de trouver quelque chose d'équivalent chez les hommes et chez les animaux, on applique à ces deux groupes de façon indifférenciée le concept de mémoire. On montre – comme l'ont fait des professeurs très célèbres, tel Otto Liebmann – qu'un éléphant par exemple, qui s'en va boire, se fait insulter par un passant qui le croise. L'éléphant continue sa route. Mais quand il revient, l'homme est toujours au bord du chemin, et l'éléphant l'asperge d'eau avec sa trompe. Parce que bien sûr – dit l'épistémologue – l'éléphant a bien noté dans sa mémoire ce que l'homme lui avait fait.

L'aspect extérieur de la chose, pour ce genre d'observation épistémologique, est naturellement très séduisant, mais pas plus séduisant que la tentative de découper la viande à table avec un rasoir. Il s'agit de partir toujours de la réalité, et non de représentations tirées d'une série de phénomènes que l'on transfère arbitrairement sur une autre série. On ne se rend pas

compte, généralement, de la récurrence de cette faute méthodologique dans les études scientifiques actuelles.

La capacité humaine de mémoire, de souvenir, doit absolument être appréhendée à partir de la nature humaine. Il s'agit de pouvoir observer le devenir de la mémoire au cours de l'évolution humaine. On remarquera alors que la mémoire chez le jeune enfant s'exprime d'une tout autre manière qu'après la sixième, septième, huitième année. Au cours de cette période, la mémoire prend une coloration psychique, on voit nettement, en revanche, qu'elle est très liée aux états organiques pendant les premières années, c'est d'eux qu'elle émerge. Et celui qui observe le lien qu'ont les souvenirs avec la formation des concepts chez l'enfant verra que ce processus s'appuie fortement sur les expériences de l'environnement transmises à l'enfant par ses perceptions sensorielles, les douze perceptions que j'ai citées. Il est charmant de voir – mais c'est aussi extrêmement important – que les concepts que l'enfant se forge dépendent des expériences que fait l'enfant, notamment du comportement de son entourage. Au cours des années dont il est question, l'enfant est un imitateur, également en ce qui concerne la formation de ses concepts. Par contre, on remarquera aisément que la faculté du souvenir monte plutôt de l'intérieur de l'enfant, elle est liée davantage à la constitution corporelle, et peu aux sens et à la constitution de la tête humaine. On pourra sentir en revanche un lien intime avec la façon plus ou moins normale dont s'effectuent chez un enfant la formation et l'irrigation sanguines. On verra aisément que les enfants à tendance anémique ont des difficultés pour

la mémorisation, mais moins pour la formation de concepts, la construction de représentations.

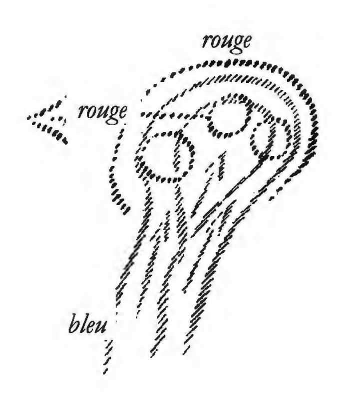
Je veux seulement faire allusion à ces choses, car au fond, quiconque a les lignes directrices pour faire des observations en ce domaine doit chercher les éléments de son étude dans la vie, et il les trouvera. Il trouvera que la formation des concepts chez l'enfant part en fait de l'organisation-tête, c'est-à-dire du système neuro-sensoriel, des expériences, des perceptions ; mais la mémoire qui imprègne la formation des concepts se développe elle à partir du reste de l'organisme, à l'exception de la tête. Si l'on poursuit cette observation, si l'on essaie de comprendre comment se forme la mémoire chez les enfants de type petit, trapu, dense et chez les enfants à tendance longiligne, on trouvera un lien entre ces deux domaines, le type de croissance et la mémoire.

J'ai déjà dit que la formation de la tête humaine est une métamorphose de l'organisme qu'avait l'être humain dans sa vie terrestre précédente, à l'exception de sa tête. La tête que nous portons sur notre corps dans une vie terrestre est le corps, tête exceptée, de notre vie terrestre antérieure, et notamment le système des membres et du métabolisme. Naturellement, il ne faut pas se faire de cela une représentation matérialiste. Cela n'a rien à voir avec le remplissage de matière, mais avec la forme et le réseau de forces. Le système des membres et du métabolisme d'un être humain aujourd'hui deviendra dans sa prochaine vie terrestre, métamorphosé par la vie entre la mort et une nouvelle naissance, sa tête.

En voyant comment le pouvoir conceptuel de l'enfant, sa faculté de représentation, dépend de cette configuration de la tête, nous pouvons nous dire que,

d'une certaine manière, la faculté de représentation a un lien avec la vie terrestre antérieure (voir dessin, rouge). En revanche, la puissance de souvenir dont nous disposons s'élève du système métabolique et des membres que nous avons reçu dans cette vie terrestre-ci sous une forme non organisée. (bleu)

*Fig. 4*




Deux choses se rejoignent ici : ce que l'être humain apporte de vies terrestres antérieures, et la faculté de souvenir, qu'il acquiert en recevant un nouvel organisme.

Vous comprendrez ainsi que la mémoire dont on peut faire usage entre la naissance et la mort et qui est inscrite en nous pour cette vie terrestre ne suffit pas pour jeter un regard rétrospectif dans la vie prénatale, dans l'existence qui précède la naissance. Il me faut toujours souligner, lorsque j'expose la méthodologie adaptée à ce domaine, que l'on peut toucher l'arrière-plan des capacités de cette mémoire, et

comprendre progressivement que la mémoire est quelque chose qui nous sert entre la naissance et la mort, mais qu'il faut développer une faculté supérieure qui, sur le même mode que la mémoire, cherche à cerner la nature de notre pouvoir conceptuel. L'épistémologue nourri d'abstraction remplace un fait par un mot. Il dit par exemple : puisqu'on n'a pas besoin d'acquérir les concepts mathématiques par l'expérience, puisque du moins leur valeur n'exige pas de garantie par l'expérience, ces concepts sont *a priori.* C'est un mot : ils apparaissent avant toute expérience, *a priori.* Les kantiens répètent ce mot à l'envi. Mais cet *a priori* signifie tout simplement que nous avons fait l'expérience de ces concepts dans les vies terrestres antérieures ; ils n'en sont pas moins des expériences acquises par l'humanité au cours de son évolution. Au stade actuel de cette dernière, la plupart des êtres humains, du moins les êtres humains civilisés, apportent avec eux ces concepts mathématiques, qu'il suffit d'activer.

Naturellement, éveiller des concepts mathématiques et apporter des représentations ou des concepts qu'il faut tirer de l'expérience extérieure, et pour lesquels le souvenir joue un rôle essentiel constituent deux actes pédagogiques dont la didactique est très différente. On peut également, notamment lorsqu'on a acquis une certaine perspicacité dans l'observation fine de l'évolution humaine, distinguer nettement deux types d'enfants : ceux chez qui l'apport de vies terrestres antérieures est important, et auxquels il est donc aisé d'apprendre des concepts ; on en trouve d'autres en revanche qui ont moins d'assurance pour la formation de leurs concepts mais qui repèrent facilement les caractères des choses extérieures et

assimilent donc sans effort les données de leur propre observation. Mais ici intervient la mémorisation car les choses extérieures ne s'apprennent pas facilement lorsqu'on est obligé d'utiliser les méthodes scolaires. On peut alors forger un concept, naturellement, mais on ne peut pas apprendre ces choses extérieures, c'est-à-dire restituer ce qu'elles nous ont enseigné, sans notable faculté de mémorisation. Bref, on peut voir distinctement confluer deux courants dans l'évolution humaine.

Qu'est-ce qu'il y a au fond de tout cela ? Regardez l'être humain qui donne forme à son pouvoir de conceptualisation à partir de son système-tête. Pourquoi fait-il cela ? Observez cette tête humaine en essayant de la comprendre, et vous saurez pourquoi. L'organisation de cette tête humaine apparaît relativement tôt dans la vie embryonnaire, avant que l'essentiel de l'autre organisation ne vienne s'y greffer. L'embryologie fournit tout à fait la preuve de ce que l'anthroposophie a à dire sur l'évolution de l'humanité. Mais vous n'avez pas besoin d'aller si loin, il vous suffit de regarder un être humain adulte. Regardez la tête. Elle est ainsi faite qu'on y trouve les éléments les plus parachevés de toute l'organisation humaine. On peut ne pas être d'accord avec cette idée. Mais il en est une autre que l'on ne peut guère réfuter si on regarde correctement les choses : l'expérience que nous faisons de notre tête est fort différente de celle que nous faisons avec le reste de notre organisme. Nous ressentons ce dernier tout autrement que notre tête. Au fond, dans la vie de notre âme, notre tête s'éteint. Nous avons une conscience organique de tout notre organisme bien plus

grande que celle de notre tête. Au sein de tout notre organisme, notre tête est un élément qui s'éteint.

Cette tête a également une place à part dans le lien que nous entretenons avec le monde, tout d'abord intérieurement, à cause de notre cerveau. J'ai souvent rappelé ce fait : le cerveau est si lourd qu'il écraserait tout ce qui se trouve sous lui s'il ne nageait pas dans le liquide rachidien, perdant ainsi le poids d'un corps liquide de même volume ; si bien que le cerveau perd son poids dans un rapport de 1300-1400g à 20g. Cela signifie que l'être humain debout sur terre a un poids naturel, auquel le cerveau ne contribue pas : il est exclu de cet ordre de la pesanteur, non pas de façon absolue, mais de par sa place en l'être humain. Mais même sans évoquer cet aspect interne, regardez l'aspect externe : comment portons-nous notre tête ? On peut dire qu'en se faisant ainsi transporter dans le monde, ces têtes se comportent comme des seigneurs ou des dames, assis dans un fiacre. Le fiacre est obligé d'avancer, mais pendant ce temps-là, le seigneur ou la dame à l'intérieur ne font aucun effort. La tête est dans la même situation par rapport au reste de l'organisme. On pourrait donner encore de nombreux exemples. Notre tête est en un certain sens à l'écart des liens que nous avons avec le monde. Cela est dû au fait que nous avons en notre tête la métamorphose physique des expériences de notre âme unie au reste de notre organisme dans une vie terrestre antérieure.

Si, pour la tête, vous regardez les quatre composants principaux de l'organisation humaine, le corps physique, le corps éthérique, le corps astral et le moi, seul ce dernier a dans la tête une certaine indépendance. Les autres composants se sont en fait créé

leur reflet dans cette tête humaine, dans la configuration physique de la tête humaine. J'en ai déjà donné une preuve éclatante, je vais recommencer à l'aide d'une histoire plutôt que par une argumentation purement théorique. Mais j'ai déjà raconté cela.

Je vous l'ai dit, il y a de nombreuses années, lorsque fut fondée dans un certain contexte la Société Giordano Bruno, j'ai écouté une conférence sur le cerveau humain, faite par un matérialiste pur et dur qui a donc, bien évidemment, dessiné la structure du cerveau et montré comment cette structure exprime au fond la vie de l'âme. On peut très bien faire cela.

Le président de cette association était un directeur de lycée non pas matérialiste, mais fervent disciple de Herbart : il n'y avait pour lui de philosophie que celle de Herbart. Il disait qu'en tant que disciple de Herbart, il pouvait se satisfaire de ces dessins ; mais il ne considérait pas comme matière du cerveau ce que l'orateur d'inspiration matérialiste avait schématisé. Le disciple de Herbart admettait tout à fait le dessin des parties du cerveau, les fibres nerveuses, etc. Le dessin plaisait bien au disciple de Herbart qui n'était pas un matérialiste, il lui suffisait d'ajouter aux parties du cerveau dessinées par son collègue des complexes de représentations, et de remplacer les fibres nerveuses par des fibres associatives ; il dessinait quelque chose de psychique, des complexes de représentations, là où l'autre orateur dessinait des parties du cerveau. Là où l'autre orateur avait dessiné des fibres nerveuses, il dessinerait, lui, des fibres associatives ; par exemple ces formations que John Stuart Mill a si merveilleusement tirées de son imagination, et qui vont de représentation en représentation. L'âme file automatiquement, n'est-ce pas, sans

volonté propre, toutes sortes de choses entre les complexes de représentations. On trouve cette belle théorie chez Herbart également.

Mais les deux théories pouvaient tout à fait se rejoindre dans le dessin. Pourquoi ? Tout simplement parce que le cerveau humain sous ce rapport est un excellent reflet de l'âme et de l'esprit. La sphère de l'âme et de l'esprit s'imprime très bien dans le cerveau. Ce couple âme-esprit a eu le temps, pendant la période entre la mort et la nouvelle naissance, d'élaborer cette configuration qui traduit ensuite merveilleusement la vie de l'âme dans les formes extérieures du cerveau.

Passons de cette histoire à la représentation de la psychologie que propose Theodor Ziehen : il décrit les parties du cerveau sur un mode tout aussi matérialiste, et son exposé donne une impression de très grande crédibilité. Il est également extraordinairement consciencieux. On peut effectivement faire cela. Quand on considère la vie intellectuelle humaine, la vie des représentations, on peut en trouver un reflet exact dans le cerveau. Mais cette psychologie n'atteint pas le domaine du sentiment, encore moins celui de la volonté. Regardez la psychologie de Ziehen et vous verrez que la faculté de sentir n'est pour lui rien d'autre qu'une nuance sentimentale de la représentation, tandis que la volonté reste totalement hors du champ d'investigation de la psychologie. Elle est extérieure parce que le sentir et le vouloir ne sont pas liés de la même manière avec ce qui est déjà modelé. La faculté de sentir est liée au système rythmique de l'être humain ; c'est encore en plein mouvement. Ses images sont des mouvements. Et le vouloir, lié à l'apparition et à la disparition de

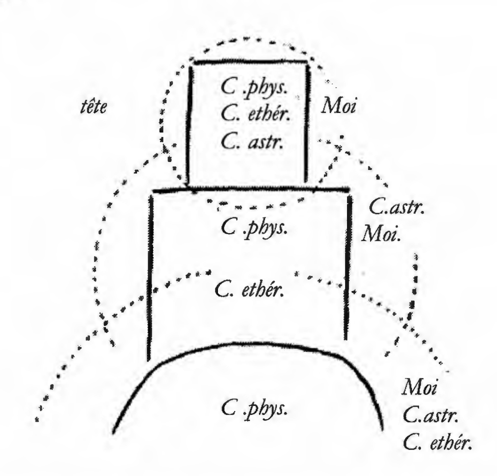
formes plastiques dans le métabolisme, ne saurait avoir ce caractère d'image propre à la faculté représentative. Bref, dans la vie des représentations, plus précisément dans la faculté de représentations, nous avons une part de l'âme qui s'exprime par modelé d'images dans la tête : mais nous sommes là au sein du corps astral humain. Car lorsque nous forgeons des représentations, nous exerçons une activité qui appartient au corps astral humain. Le corps astral humain marque donc de son empreinte la tête humaine. Mais le moi reste, lui, quelque chose de mobile. Le corps éthérique a son reflet très précis dans la tête humaine, et le corps physique encore plus. En revanche, dans le reste de l'organisme, par exemple dans l'organisme rythmique, on ne trouve pas de reflet du corps astral, mais seulement du corps éthérique et du corps physique. Et l'organisme métabolique ne reflète que le corps physique.

En résumé, vous pouvez donc vous représenter les choses ainsi : quand vous considérez la tête, vous y trouvez le corps physique, le corps éthérique et le corps astral, qui ont tous trois leur reflet sur le plan physique, reflets que vous pouvez mettre en évidence dans les formes physiques. Vous ne pouvez comprendre la tête humaine qu'en y voyant ces trois formes. Il y a encore le moi, qui se trouve dans une relation libre (voir figure 5).

Passons aux autres systèmes de l'être humain, par exemple au système respiratoire : le corps physique et le corps éthérique s'y reflètent, mais pas le corps astral ni le moi, ils sont libres, d'une certaine manière. Et dans le système membres-métabolisme de l'être humain, nous avons le corps physique, tandis

que le moi, le corps astral et le corps éthérique y sont libres.

*Fig. 5*




Vous devez faire la distinction entre la présence par empreinte et la relation libre. Naturellement, cela ne signifie pas que la tête humaine n'ait pas pour fondement un corps astral ni un corps éthérique. Tous deux imprègnent naturellement la tête humaine ; mais ils n'y sont pas dans un état libre : ils sont reflétés par la structure. En revanche, le corps astral est libre dans toute l'organisation rythmique, notamment dans le système respiratoire. C'est lui-même qui s'y meut. Il ne fait pas simplement office de garniture, il est présent et à l'œuvre au sein de cette organisation.

Rapprochons maintenant deux choses. La première, c'est que nous pouvons constater un lien de la capacité de souvenance humaine avec l'organisation

extérieure à la tête, et qu'il nous faut chercher le système du sentiment et celui du vouloir en dehors de la tête également. Vous voyez à présent que le monde affectif de l'âme et celui de la mémoire s'organisent conjointement. Et si vous considérez empiriquement, vraiment en vous basant sur l'expérience, le lien entre la vie des sentiments et la capacité de souvenance, vous constaterez qu'il est très étroit.

Notre type de mémorisation dépend de la façon dont nous prenons part aux choses grâce à ce qui n'est pas « tête » dans notre organisation, il dépend de notre capacité de communion avec les choses. Si nous sommes des hommes dont le pole « tête » est prédominant, nous comprendrons beaucoup de choses mais de ces choses, nous aurons peu de souvenirs fusionnels. Il y a une relation significative entre la faculté d'empathie et la capacité de mémoire. Mais en même temps, nous voyons que l'organisme humain, tête exceptée, est très proche, au début de son développement, du système « tête ». Si vous prenez la vie embryonnaire, l'être humain, au début, n'est presque que « tête », le reste n'est qu'ébauches. Quand l'enfant vient au monde, voyez l'imperfection de toute l'organisation autre que la tête ! Et pourtant, cet ensemble imparfait se greffe sur elle. Il devient de plus en plus semblable à l'organisation-tête au cours de la vie entre la naissance et la mort, cette similitude s'exprime notamment par la poussée de la seconde dentition. La première dentition, les dents de lait – il suffira d'utiliser les méthodes adéquates pour en avoir la preuve anatomique, physiologique, au plan de la science de l'esprit, c'est un fait d'évidence – les premières dents, donc, proviennent plutôt de

l'organisation-tête, alors que c'est l'être humain global qui contribue à l'apparition de la seconde dentition. Les dents formées à partir de la tête sont rejetées. C'est l'organisme « non tête » qui édifie la seconde dentition.

La dentition de lait et la seconde dentition constituent respectivement une sorte de reflet de la formation des concepts et de la mémoire. Les dents de lait sont formées à partir de l'organisation-tête, de même que les concepts, sauf que les concepts, évidemment, sont haussés dans la sphère intellectuelle et spirituelle ; et les secondes dents, elles proviennent plutôt de toute l'organisation humaine, comme la capacité de mémorisation. Il faut être capable de cerner ces différences subtiles dans l'organisme humain.

Si vous vous concentrez sur un point de ce genre, vous conviendrez que l'on ne peut saisir le modelé, les formes de la substance matérielle – notamment quand on arrive au domaine organique – qu'à partir d'un modelage spirituel. Le matérialiste patenté observe l'être humain matériel, étudie l'être humain matériel. Et celui qui s'attache à la réalité, et non à ses préjugés matérialistes, voit cette tête humaine se modeler, chez l'enfant, à partir de la sphère suprasensible, par la métamorphose de la vie terrestre antérieure et il voit, rattachée à ce monde où est placé l'enfant dans cette vie terrestre, l'autre part de l'être humain, modelée à son tour depuis la sphère spirituelle, suprasensible propre à ce monde-ci.

Il est important de tourner son attention vers cette manière de voir ; car il ne s'agit pas de parler de façon abstraite du monde matériel et du monde spirituel, mais d'affiner sa vision pour percevoir com-

ment le monde matériel émerge du spirituel, et d'une certaine manière comment le monde spirituel se reflète dans le monde matériel. Mais il ne faut pas demeurer dans l'abstraction, il faut entrer dans le concret. Il faut acquérir la capacité de voir ce qui différencie la tête humaine du reste de l'organisme. On voit alors dans les formes de la tête humaine, dans la manière dont elle émerge du monde spirituel, quelque chose de spécifique, que l'on ne retrouve pas dans le reste de l'organisme. Car ce dernier nous est rattaché dans une vie terrestre donnée, alors que la formation de la tête, jusque dans son modelé, est le résultat de vies terrestres antérieures. Réfléchir à ce fait, c'est voir la stupidité d'un argument énoncé contre l'anthroposophie comme cela vient d'être fait lors d'une discussion à Munich par l'éminent Monsieur Eucken, que vénèrent tant de personnes malgré sa fatuité digne d'un héros de feuilleton – vous pouvez lire cela dans un article du dernier numéro du Journal de la tripartition. Eucken objecta que l'anthroposophie était matérialiste en martelant ce concept stupide : ce que l'on peut percevoir est matériel. Évidemment, avec une définition pareille, on peut prouver tout ce que l'on veut ; mais c'est que l'on ne connaît pas très bien la méthodologie de la preuve en général. Il s'agit de saisir comment la matière surgissant du monde spirituel peut être considérée comme un témoin du monde spirituel. Mais si vous regardez – et je ne voudrais pas dépasser ce point-là aujourd'hui – comment on peut contempler ce devenir de la mémoire sous l'angle de sa parenté avec les autres forces de croissance de l'être humain, vous verrez un entremêlement de ce que l'on nomme habituellement matière avec la vie de l'âme

et de l'esprit qui se développe plus tard, à partir de la septième, huitième année.

C'est une réalité : ce qui se manifeste plus tard sous l'espèce abstraite et intellectuelle de la force du souvenir est tout d'abord engagé dans les processus de croissance. C'est vraiment la même force. Il faut utiliser la même méthode d'observation que celle qui permet de parler de chaleur captive et de chaleur libre. La chaleur qui se libère, qui se dégage des entraves de son état latent, a le même comportement extérieur dans le monde physique que la force qui se manifeste dans la vie intérieure comme capacité de souvenance et qui était, dans les premières années de la vie, à la base des phénomènes de croissance. C'est la même force qui soutient les phénomènes de croissance dans les premières années de la vie et qui apparaît ensuite, dans son essence originelle, comme aptitude à mémoriser.

J'ai développé ce thème plus en détail dans le cours d'automne, ici, au Goetheanum.[7] Vous voyez ainsi comment on peut trouver précisément de cette manière un lien intime entre le domaine de l'âme et de l'esprit et celui du corps dans le monde physique, et comment nous avons donc en cette force de souvenance quelque chose qui se manifeste à nous d'une part sous un aspect psychique et spirituel, et d'autre part, dans un autre contexte, sous un aspect de force de croissance.

Vous avez le cas exactement opposé quand vous considérez la capacité humaine d'aimer. Cette capacité, qui est, d'un côté, absolument liée à la corporéité, peut être vue d'un autre côté comme la fonction la plus profondément liée à l'âme, comme la capacité de souvenance. Si bien qu'en fait – je déve-

lopperai ce dernier point encore plus précisément dans des conférences ultérieures – nous avons dans la mémoire et l'amour une illustration tout à fait concrète de l'interaction entre le monde de l'esprit et celui du corps, que nous pouvons étendre au lien plus général qui unit l'être humain au monde.

Nous avons déjà fait cela pour la mémoire : nous avons rapporté à des vies terrestres antérieures l'image constituant la représentation, et à cette présente vie terrestre la force de la mémoire. Nous verrons, dans des conférences ultérieures, que l'on peut procéder de la même manière pour la force de l'amour. On peut montrer son évolution dans la vie terrestre actuelle, sa traversée de la vie entre la mort et une nouvelle naissance, son passage dans la vie terrestre suivante, son travail à la métamorphose de l'organisme humain, en dehors de la tête, dans la vie terrestre suivante.

Pourquoi toutes ces considérations ? Elles répondent à la nécessité actuelle de trouver le passage du monde de l'âme et de l'esprit à celui des réalités corporelles et physiques. Au sein du premier, nous faisons l'expérience de tout ce qui est de nature morale, au sein du second, nous rencontrons la nécessité naturelle. Pour les conceptions actuelles, si l'on est honnête dans l'observation des deux domaines, il n'y a pas de pont. Et hier, j'ai attiré votre attention sur ce point : cette absence de pont entraîne les gens à distinguer le savoir prétendument véritable, qui se rapporterait à la causalité dans la nature, et la simple profession de foi, qui se rapporterait, elle, au monde moral, parce que la causalité dans la nature et la vie psycho-spirituelle se côtoieraient sans lien aucun. Mais pour retrouver une pleine conscience de l'être

humain, nous avons absolument besoin de jeter un pont entre ces deux domaines.

Il faut avant tout prendre en compte deux choses : la liberté est la prémisse majeure du monde moral, la nécessité causale celle du monde naturel. Sans cette nécessité, il ne pourrait y avoir de science. Si un phénomène ne découlait nécessairement d'un autre dans le contexte de la nature, si tout y était arbitraire, il ne pourrait y avoir de science. Tout ce qu'il est précisément impossible de savoir pourrait alors surgir d'une cause quelconque, n'est-ce pas ! Donc, c'est clair : la science est à sa place lorsqu'il s'agit seulement de déterminer un enchaînement causal et de l'expliquer. Mais si cette causalité naturelle est universelle, il n'y a plus de liberté morale possible, elle ne peut pas exister. Or la conscience de cette liberté morale au sein de l'âme et de l'esprit est un fait dont chaque être humain peut faire l'expérience immédiate.

La contradiction que l'être humain ressent entre l'expérience faite dans la constitution morale de son âme et dans la causalité naturelle n'est pas une contradiction logique, mais une contradiction vitale. Et nous traversons le monde en portant constamment cette contradiction. Elle fait partie de la vie. Si nous regardons les faits avec honnêteté, nous ne pouvons que convenir de la causalité naturelle, de sa nécessité, dans laquelle nous sommes plongés en tant qu'être humain. Mais notre vie intérieure, la vie de notre âme et de notre esprit contredit cette première réalité. Nous savons que nous pouvons prendre des décisions, poursuivre des idéaux moraux, que nous n'avons pas trouvés au sein de la causalité naturelle. Cette contradiction est une contradiction vitale. Et

celui qui ne peut pas reconnaître que la vie recèle des paradoxes de ce genre ne saisit pas toutes les facettes de la vie. Mais nous nous exprimons là de façon fort abstraite. Au fond, c'est en fait simplement une sorte d'idéologie que nous opposons à la vie. Nous traversons la vie et nous nous sentons en réalité continuellement en contradiction avec la nature extérieure. Il semblerait que nous soyons impuissants pour faire autre chose que ressentir ce paradoxe.

Ces contradictions se manifestent aujourd'hui de façon tragique chez certains. Par exemple, j'ai connu quelqu'un qui était pénétré de la conscience de cette nécessité naturelle dans laquelle l'homme est immergé. Naturellement, on peut admettre théoriquement une telle nécessité et ne pas s'en soucier outre mesure ; on va alors son petit bonhomme de chemin sans vivre de tragédie intérieure. Mais, comme je vous l'ai dit, je connaissais quelqu'un qui disait : la nécessité règne partout, et nous, les êtres humains, nous sommes plongés dedans. C'est vrai, car la science nous oblige à reconnaître cette nécessité. Mais en même temps, cette nécessité fait monter des bulles en nous, des bulles, de l'écume, qui nous font miroiter une vie de l'âme libre. Nous devons identifier ces bulles. C'est aussi une nécessité.

C'est la terrible illusion qui emprisonne l'être humain. C'est le fondement du pessimisme dans la nature humaine. Celui qui ne se rend pas compte à quelle profondeur pareille affirmation peut agir dans l'âme d'un homme ne ressentira pas à quel point ce paradoxe vital peut ronger une âme humaine et mener à l'idée que c'est un malheur de porter ce paradoxe en son être. Si les hommes ne sont pas intérieurement envahis par ce sentiment tragique de la vie,

c'est parce que les données des certitudes scientifiques d'une part, et celles des certitudes de la foi d'autre part ne leur donnent pas à penser et les laissent insensibles. Car ce sentiment tragique de la vie serait en réalité le plus approprié pour les âmes humaines d'aujourd'hui.

Mais d'où provient l'impuissance qui conduit à cette situation tragique ? Elle provient du fait que l'humanité civilisée s'est enfermée depuis des siècles dans les filets de certaines abstractions, dans un intellectualisme qui peut tout au plus affirmer ceci : la nécessité naturelle, grâce à certaines orientations curieuses, nous donne un illusoire sentiment de liberté. Mais cette liberté n'existe pas. Elle n'existe que dans nos idées. Nous sommes impuissants en face de la nécessité naturelle.

Mais voici la grande question : sommes-nous réellement impuissants ? Vous allez comprendre maintenant : les conférences que j'ai faites ici depuis des semaines convergent toutes vers la question : sommes-nous vraiment impuissants ? Nous est-il réellement totalement impossible de dépasser cette contradiction ? Rappelez-vous ce que j'ai dit : dans la vie humaine, il y a non seulement une évolution ascendante, mais aussi une évolution descendante, notre vie intellectuelle n'est pas liée aux forces de croissance, mais aux forces de dépérissement, à l'évolution déclinante, nous avons besoin des processus de mort, précisément pour développer l'intelligence. Rappelez-vous encore : j'ai montré il y a quelques semaines, l'importance de la liaison avec l'albumine de certains éléments présents dans la nature, pourvus de certaines affinités et valences, par exemple le carbone, l'oxygène, l'hydrogène, l'azote,

le soufre ; je vous ai montré que cette liaison reposait non pas sur un assemblage chimique, mais sur un processus de « chaotisation ». Vous comprendrez que toutes ces observations visent à montrer que le phénomène auquel je fais allusion n'est pas seulement une contradiction théorique, mais un processus inscrit dans la nature humaine. Il ne nous suffit pas de ressentir cette contradiction en tant qu'êtres humains, c'est toute notre vie intérieure qui se trouve engagée dans un processus continu de destruction des produits extérieurs de la causalité naturelle. En réalité, les êtres humains que nous sommes dissolvent en eux la causalité naturelle. Les processus physiques, chimiques, subissent en nous une évolution rétrograde, à contre sens. Naturellement, cela ne nous est perceptible que si nous regardons l'homme supérieur et l'homme inférieur, si nous concentrons notre attention sur ce qui monte du métabolisme dans l'homme inférieur et est soumis par l'homme supérieur à des processus qui dissolvent les liaisons mécaniques, physiques, chimiques. Si nous tentons de cerner cette dématérialisation qui se produit en l'être humain, nous n'y trouvons pas seulement une contradiction logique, théorique, mais un processus réel : nous sommes le siège d'un processus de métamorphose et d'évolution humaine qui combat contre la causalité naturelle, la vie humaine consistant en soi en ce combat contre la causalité naturelle. Et l'expression de ce combat, l'expression de ce qui en nous dissout continuellement les synthèses physiques, chimiques, de ce qui les analyse, l'expression de cette activité analytique en nous se résume en cette sensation : je suis libre.

Ce que je viens de vous présenter en quelques mots, l'observation des processus qui se déroulent en l'être humain, relatifs à son devenir, saisis comme un combat contre la causalité naturelle, comme une causalité naturelle inversée, nous allons l'approfondir dans les prochaines conférences.

# DIX-SEPTIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 5 août 1921*

Pour comprendre notre vie spirituelle moderne et ses possibilités d'évolution, j'ai exposé quelques éléments au cours de nos dernières études, disant qu'il semble nécessaire d'observer le chemin qui a conduit l'humanité au type de psychologie dans lequel baigne la vie spirituelle moderne.

Rappelons-en à nouveau quelques caractéristiques. Les arrière-plans les plus différents ont fini par nous convaincre que sa tonalité fondamentale était l'intellectualisme, le comportement intellectuel dicté par l'entendement, face au monde et à l'être humain lui-même. Cela ne contredit pas pour autant le fait qu'aujourd'hui, on cherche à fonder la vision du monde essentiellement sur l'observation et l'élaboration des phénomènes extérieurs, appréhendés à l'aide des sens. Nos études, dans les jours à venir, confirmeront cet aspect. L'intellectualisme, en tant que tel, est apparu dans l'humanité au cours des trois siècles qui ont précédé le Mystère du Golgotha. Au cours des trois siècles suivants, il a progressivement atteint un sommet qu'il n'a guère dépassé depuis. L'éducation de l'humanité à cet intellectualisme s'est effectuée, peut-on dire, pendant ces six siècles-là. Il a pris le relais de la vision du monde qui, au cours de ces six siècles, a peu à peu reflué. L'étude de ce reflux à l'aide de documents extérieurs est pratiquement impossible – j'ai déjà attiré l'attention sur ce point – étant donné que l'expansion ultérieure du

christianisme s'est attachée à l'anéantissement systématique, à de rares exceptions, des écrits gnostiques.

Ces documents gnostiques, dans l'évolution de la vision du monde admise par les hommes, avaient recueilli les traditions anciennes, l'antique sagesse de l'Asie, de l'Afrique, de l'Europe du sud, ce qui restait encore accessible en ces temps où les hommes avaient perdu la capacité de s'élever très haut dans la contemplation suprasensible. Cette sagesse antique, dont nous trouvons les derniers échos chez les philosophes présocratiques et qui transparaît encore dans les écrits de Platon, cette vision du monde ne s'est pas servie de l'intellect : elle a tiré pour l'essentiel son contenu d'une vision suprasensible, acquise certes de façon instinctive. Cette vision suprasensible comporte une logique interne. On n'a pas besoin d'une élaboration intellectuelle quand on porte en soi la vision suprasensible, qui a par nature une structure logique.

Mais justement, l'humanité a progressivement perdu l'accès à ce contenu suprasensible. La gnose représente la dernière phase de cette évolution. Mais elle est déjà imprégnée d'intellectualisme. Dans le cheminement global de l'humanité, on peut donc dire que, d'une certaine manière, l'intellectualisme est né de la gnose. Il est issu de données suprasensibles, spirituelles. Le contenu spirituel a sombré, il est resté l'aspect intellectuel.

Le premier esprit qui a donné le ton, qui travaille entièrement avec l'intellectualisme et chez lequel on voit clairement – chez Platon, cela n'apparaît pas encore – que l'antique spiritualité a disparu, qui témoigne de la tentative faite par l'être humain pour accéder à une vision du monde par un travail intel-

lectuel intérieur, c'est Aristote. Dans l'histoire de l'humanité, Aristote est d'une certaine manière le premier à avoir travaillé vraiment intellectuellement. On rencontre encore partout, chez lui aussi, des constructions qui témoignent du souvenir toujours vivant d'anciennes connaissances traditionnelles acquises par une voie suprasensible. Aristote sait qu'elles existent. Il les cite lorsqu'il parle de ses prédécesseurs ; mais il n'est plus en mesure d'associer un contenu réel, intérieurement vécu, aux faits qu'il évoque. Chez lui, on voit devenir simple mot ce qui était auparavant expérience intense, et cet affaiblissement est déjà très important. En revanche, son travail intellectuel est remarquable.

La configuration particulière de la culture grecque ne permet pas à Aristote d'être gnostique. Mais dans le gnosticisme encore très présent à cette époque, et qui s'est prolongé jusque dans les premiers siècles chrétiens, on trouve une appréhension intellectuelle de l'antique contenu spirituel qui n'est plus l'objet d'une expérience immédiate. D'une certaine manière, les gnostiques représentent l'ombre de l'ancienne sagesse spirituelle. Et au fond, on peut voir comment l'humanité perd progressivement toute possibilité de donner un sens à ce qui était auparavant une donnée spirituelle. Ce processus atteint son terme au 4e siècle de notre ère. On voit très bien justement chez Augustin la lutte spirituelle qu'il mène depuis les profondeurs de l'âme humaine pour accéder à une vision du monde, ce qu'aucune spiritualité ne lui permet, et comment il finit donc par admettre les dogmes que lui offre l'Église catholique.

Cette vie spirituelle occidentale a pris corps – nous allons en parler – après les quatre premiers

siècles qui ont suivi le Mystère du Golgotha ; elle a puisé son contenu dans les traditions chrétiennes qui se sont figées peu à peu en dogmes, c'est-à-dire en pensées intellectuelles, issues d'une ancienne vision suprasensible dont il ne restait plus que le souvenir. Mais il n'était plus possible de percevoir le lien de l'être humain avec ce contenu suprasensible, de faire comprendre à l'être humain le sens de ce contenu suprasensible. Telle fut la forme que prit aux siècles suivants, et jusqu'au 15e siècle, l'éducation de l'être humain à l'intellectualisme.

Observant l'évolution de la vie spirituelle du 4e, 5e siècle au 15e, avec les travaux des premiers Pères de l'Église jusqu'à Scot Érigène, Thomas d'Aquin et Albert le Grand, avec les expériences de ces derniers, on trouvera moins d'intérêt aux contenus qu'ils transmettent qu'à l'éducation extrêmement importante qui visait à installer l'intellectualisme dans l'âme. Les philosophes chrétiens ont été des orfèvres de l'intellectualité, de l'univers conceptuel. Et si l'on peut dire d'un côté que la naissance de l'intellectualisme était achevée au 4e siècle, on peut aussi noter que cet intellectualisme s'est affiné comme technique, comme technique de pensée, jusqu'au 15e siècle. C'est au 4e siècle qu'il fut possible à l'être humain de saisir l'élément intellectuel. Mais il devait être intérieurement modelé. Ce qui a été accompli en ce domaine jusqu'à l'époque de la scolastique est vraiment admirable.[8]

Sous ce rapport, des penseurs modernes pourraient tirer bien des leçons s'ils exerçaient leur faculté de forger des concepts à l'aide des techniques élaborées par les scolastiques de l'Église catholique. Si l'on regardait les innombrables jachères d'activité pen-

sante que recèle la science actuelle, si l'on réalisait que nous avons perdu le contenu intérieur de certains concepts sans lesquels on ne peut absolument pas accéder à une vision du monde – par exemple le concept de « subsister » opposé à celui « d'exister » – que des concepts comme celui d'hypothèse sont devenus complètement flous, alors que chez les scolastiques, l'hypothèse était une idée strictement définie, et si l'on voulait citer beaucoup d'exemples similaires, on s'apercevrait que l'on ne maîtrise absolument plus aujourd'hui dans la vie spirituelle la technique de la pensée et que l'on gagnerait beaucoup à se familiariser à nouveau avec la technique de pensée, la technique de l'intellectualisme qui a été élaborée jusqu'au 15e siècle. La raison pour laquelle des penseurs aguerris en ce domaine surpassent les philosophes modernes, c'est que les premiers ont assimilé l'esprit de la scolastique.

J'aimerais dire à quel point cela fait du bien de mettre la main, parmi les ouvrages issus de la pensée miséreuse qui règne dans la littérature scientifique moderne, sur un livre tel que *L'histoire de l'idéalisme* de Willmann ; bien entendu, on ne peut pas être d'accord avec le contenu, totalement irrecevable, il n'en reste pas moins qu'il témoigne d'une activité de la pensée hautement réjouissante, comparée à la déshérence actuelle dont je viens de parler. Cette *Histoire de l'idéalisme* de Otto Willmann devrait être lue même par ceux qui n'en partagent pas du tout le point de vue. Car la manière dont les problèmes sont traités depuis Platon, avec une maîtrise totale de la pensée scolastique, est pour le moins une extraordinaire leçon de discipline adressée à tout esprit moderne.

La période comprise entre le 4e et le 15e siècle a donc eu pour mission principale l'élaboration de cette technique de pensée. Cette activité pensante a induit un rapport très particulier entre la faculté de connaissance humaine et le monde. On peut dire que des esprits comme Albert le Grand et Thomas d'Aquin ont présenté la position de l'activité pensante face au contenu du monde, au stade qu'elle avait atteint à leur époque, de façon claire et irrécusable.

Que disaient-ils ? Ces penseurs avaient reçu ce que je vous ai décrit, sous forme de dogmes, un savoir provenant d'antiques traditions dont on ne comprenait plus le sens. Leur mission était tout d'abord de protéger ces traces d'une révélation surnaturelle, d'une révélation suprasensible. Ces deux mots avaient alors à peu près la même signification. L'Église conservait cette révélation grâce à sa fonction d'enseignement. On croyait que c'étaient les dogmes de l'Église qui portaient l'ensemble du discours autorisé relatif aux mondes suprasensibles. Et on avait le devoir de prendre ces dogmes comme une révélation inaccessible à la raison humaine, à l'intellectualité humaine.

D'un côté, pour cette époque médiévale, il allait de soi que l'on utilise la technique intellectuelle extrêmement élaborée ; d'un autre côté, il allait tout autant de soi que cette intellectualité ne devait pas toucher aux dogmes. Ces derniers recelaient les plus hautes vérités nécessaires à l'être humain. Elles devaient être empruntées à la théologie surnaturelle qui contenait tout ce qui se rapporte aux destinées supérieures de la vie de l'âme humaine. En revanche, ces conceptions étaient pénétrées de l'idée qu'il est pos-

sible de saisir et d'expliquer la nature à l'aide de l'intellectualité parvenue à maturité, que la raison, sur un mode un peu abstrait, permettaient de saisir l'intellect, l'origine et la fin du monde, l'existence de Dieu, etc. Tous ces objets comptaient absolument au nombre de ceux que l'on pouvait encore atteindre par la technique intellectuelle, mais sous une certaine forme abstraite. La connaissance humaine était donc scindée en deux domaines : celui du monde suprasensible, qui n'a pu s'approcher de l'humanité que par révélation, et qui a été conservé dans les dogmes chrétiens, et l'autre domaine, celui de la connaissance de la nature, qui recouvrait alors un domaine donné, que la technique intellectuelle pouvait entièrement couvrir.

Il faut bien saisir cette dualité de la connaissance médiévale si l'on veut comprendre l'évolution spirituelle moderne ; car à partir du 15e siècle, émergèrent, avec une accélération croissante, les domaines qui constituèrent ensuite les composants de la vision scientifique et moderne du monde. Jusqu'au 15e siècle, l'intellect s'était formé pour lui-même, au sein de sa technique, mais à cette époque, il s'était notablement enrichi de connaissances naturelles. La connaissance de la nature que l'on avait jusqu'à cette époque venait d'anciennes traditions, peu de choses étaient l'objet d'une compréhension réelle. L'intellect, d'une certaine manière, ne s'était pas confronté à un contenu élémentaire immédiat.

On ne commença à rencontrer cette démarche que lorsque les travaux de Copernic, Galilée, etc. firent leur entrée dans la science moderne. Ce fut l'époque où l'intellect cessa de forger purement sa technique, et se confronta au monde extérieur. On

peut voir comment un esprit comme Galilée, armé d'une technique de pensée éprouvée, approche le monde extérieur tel qu'il s'offre à nos sens. Il incarne la démarche qui sera celle de l'humanité aspirant au savoir au cours des siècles suivants, jusqu'au 19e siècle : la confrontation de l'intellect et de la connaissance de la nature.

À quelle dynamique ce couple appartenait-il ? Il ne faut pas plaquer ici des concepts tout prêts, mais chercher des faits psychologiques, historiques. On doit bien voir que l'humanité ne transfère pas seulement des théories d'une époque à l'autre : tout le courant de la philosophie chrétienne avait nourri avec une force extrême l'impulsion d'appliquer au seul monde des sens l'élément intellectuel auquel on interdisait l'approche du monde suprasensible. Un chercheur de vérité aurait ressenti comme un péché le désir d'atteindre le domaine suprasensible par l'intellectualité.

De ce fait, une certaine habitude s'installa. Et des habitudes de ce genre perdurent. Les hommes n'en sont pas pleinement conscients, mais ils agissent sous l'influence de ces habitudes. Et c'est de cette habitude – d'une habitude ancrée par les dogmes chrétiens – qu'est née la tendance, dans les siècles qui ont précédé le 19e, de limiter l'intellectualité strictement à l'observation sensible extérieure. De même que les universités étaient, en général, le prolongement des écoles installées par l'Église, la science enseignée dans ces universités, particulièrement la science relative à la nature, prolongeait le savoir de la nature autorisé par l'Église. La volonté de n'introduire dans la connaissance que l'expérience sensible extérieure est l'indéniable écho d'une habi-

tude implantée en l'âme par la dogmatique chrétienne.

Parallèlement à cette orientation de l'intellect vers le monde sensible extérieur, faiblissait la tension de l'âme vers le contenu des dogmes relatifs au monde suprasensible. On avait à nouveau la possibilité de faire soi-même ses recherches, et donc de parvenir, même si ce n'était pour l'intellect qu'un contenu sensible, à un savoir.

Sous l'influence de ce savoir de plus en plus positif, tiré du monde des sens, le contenu dogmatique pâlit. On perdit la relation qu'avait l'âme humaine avec ce contenu suprasensible, relation qui après le 4e siècle de notre ère subsistait encore, souvenir d'expériences qu'avait eues l'humanité en des temps immémoriaux. Tout ce qui se rapportait aux mondes suprasensibles perdit progressivement de son éclat, et l'évolution spirituelle des trois ou quatre derniers siècles n'est qu'une forme artificiellement préservée du contenu suprasensible. Le contenu emprunté au monde des sens, mis en forme par l'intellect, s'étoffe sans cesse. L'âme humaine s'en imprègne ; l'allusion au contenu suprasensible faiblit de plus en plus. Cela aussi est un fruit incontestable de l'évolution de la dogmatique chrétienne.

Puis est arrivé le 19e siècle : l'âme humaine n'avait plus qu'un lien fort ténu avec quelque contenu spirituel que ce soit, il devenait de plus en plus nécessaire de se convaincre, presque artificiellement, qu'il y avait encore un sens à admettre l'existence d'un monde suprasensible. C'est ainsi que, précisément au 19e siècle, se forma la théorie, certes bien préparée auparavant, des deux chemins de connaissance : le chemin du savoir et le chemin de la foi. Une

connaissance tournée vers le domaine de la foi, édifiée sur une conviction purement subjective devait encore soutenir les restes des anciens dogmes qui s'étaient maintenus par tradition. À côté de cela, on était de plus en plus subjugué par les connaissances offertes par le monde des sens. Tel était le point d'évolution de l'esprit européen au milieu du 19e siècle : large connaissance du monde des sens, positionnement problématique en face du monde suprasensible. Alors que l'on sentait partout un sol ferme sous ses pieds quand on étudiait le monde sensible, alors que l'on pouvait montrer partout les faits offerts à l'observation extérieure, que l'on pouvait synthétiser en une sorte d'image du monde, composée uniquement d'éléments sensibles qui s'affinaient sans cesse, on devait se crisper désespérément pour maintenir une vue d'ensemble du monde suprasensible, fondée sur la foi. À ce propos, l'évolution de la théologie au 19e siècle est tout à fait remarquable, notamment celle de la théologie où l'on voit peu à peu disparaître tout contenu suprasensible du concept « Christ » pour n'en retenir que le Jésus de Nazareth présent dans le monde des sens, concevable comme maillon de l'évolution humaine dans la vie sensible ordinaire et dans la vie de réflexion intellectuelle. C'est alors que naquirent les tentatives de maintenir le christianisme face aux Lumières et à l'esprit scientifique moderne en le passant au crible de la critique, ce qui eut pour effet de le dissoudre, en filtrant le contenu des évangiles, et de faire surgir au moins la justification d'une foi en un monde suprasensible.

Au milieu du 19e siècle, cette évolution a pris un tour curieux. Celui qui se préoccupe de science de

l'esprit moderne ne doit pas ignorer cette étape de la connaissance humaine. Ceux qui ont beaucoup parlé, ces temps derniers, d'esprit et de vie de l'esprit, ont évacué en dilettantes le matérialisme apparu dans l'humanité au milieu du 19e siècle. Certes, il est superficiel de s'en tenir à ce matérialisme ; mais c'est faire preuve d'un esprit encore bien plus superficiel que de traiter ce matérialisme en dilettante. Il est relativement facile de s'approprier quelques concepts relatifs à l'esprit et à la vie spirituelle et de dénigrer ensuite le matérialisme du 19e siècle ; mais il faut envisager la question d'un autre point de vue.

Il est vrai que, par exemple, un penseur comme Heinrich Czolbe – et dans les rangs des penseurs matérialistes, il est peut-être l'un des plus brillants – dans son livre paru en 1855, *Nouvelle présentation du sensualisme, une esquisse,* a défini ainsi ce sensualisme : « ...il représente un effort de connaissance qui exclut d'emblée le monde suprasensible. » Dans son sensualisme, on a donc un système qui veut expliquer le monde et l'être humain à partir des seules données de l'observation sensible. Ce système est d'un certain côté superficiel mais en même temps extraordinairement subtil. C'est une tentative de tout expliquer sous le signe du sensualisme, depuis la perception jusqu'à la politique, de présenter toutes choses comme si elles étaient explicables à partir de ce que les sens peuvent observer et de ce que l'intellect peut combiner à partir de ces observations sensibles. Ce livre est paru en 1855, le darwinisme ne faisait pas encore autorité, car le premier ouvrage de Darwin ayant fait date n'est paru qu'en 1859.

Cette année 1859, je l'ai souvent répété, fut d'ailleurs absolument décisive dans l'évolution spiri-

tuelle moderne. C'est le moment où paraît *L'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle.* C'est celui où apparaît l'analyse spectrale, qui a donné naissance à l'idée que l'univers est fait des mêmes substances matérielles que celles qui composent le monde terrestre. Nous avons ensuite la tentative d'appréhender un domaine qui était autrefois toujours traité à un niveau spirituel et intellectuel, celui de l'esthétique, par l'expérience extérieure, sensible. La *Formation à l'esthétique* de Gustav Theodor Fechner est parue en 1876. Et enfin, nous avons la tentative d'exporter dans la vie sociale la manière de penser commune à tous ces exemples. Le premier grand ouvrage économique de Karl Marx est paru de même en cette année 1859. Ce quatrième symptôme de la vie de l'esprit matérialiste moderne paraît au même moment. Mais il y avait eu auparavant le système du sensualisme de Czolbe.

Lorsqu'on a essayé ensuite de considérer la multitude de faits étudiés, appartenant à la vie sensible extérieure à la lumière de visions du monde matérialistes, on ne peut pas affirmer que ces dernières aient été créées par le darwinisme ou l'analyse spectrale : ce que Darwin a si soigneusement rassemblé, ce que l'on pouvait voir avec un certain degré d'évidence dans l'analyse spectrale, les recherches que l'on pouvait faire sur des objets que l'on souhaitait autrefois explorer par de tout autres voies, comme ce fut le cas pour la *Formation à l'esthétique* de Fechner, tout cela est imprégné de la vision développée dans le sensualisme, qui était déjà présent. Et le matérialisme, il était au fond déjà là ; mais il est né de la perpétuation de l'habitude de pensée qui est la fille de la pensée scolastique. On ne comprend ni

l'évolution spirituelle moderne ni le matérialisme si on ne voit pas en ce dernier l'héritier de la pensée médiévale, à l'exception de l'idée qu'il faut s'élever de l'activité pensante à ce qui est suprasensible non pas par la raison humaine et l'observation humaine, mais par une révélation apportée par les dogmes.

On a tout simplement abandonné ce deuxième volet. Mais on a conservé la conviction fondamentale pour la branche de l'activité cognitive tournée vers le monde sensible. Et au cours du 19e siècle, ce qui s'était ainsi formé finit par devenir le célèbre « Ignorabimus » que Du Bois-Reymond fit retentir au milieu des années soixante-dix. Le scolastique disait : la connaissance humaine, pétrie d'intellect, ne se rapporte qu'au monde sensible extérieur. Tout ce qu'il est donné à l'être humain de connaître du monde suprasensible doit lui être transmis par la révélation, garantie par les dogmes. Cette révélation garantie par les dogmes pâlit, mais on conserva l'autre conviction fondamentale. C'est d'elle que parle Du Bois-Reymond, avec des mots modernes. Il reprend les thèses de la scolastique, comme je viens de le dire, lorsqu'il affirme : on ne peut connaître que le monde sensible, on ne doit s'attacher à connaître que le monde sensible, car il n'y a pas de connaissance possible du monde suprasensible.

Au fond, il n'y a pas de différence entre l'un des domaines d'investigation de la connaissance scolastique et ce qui est apparu, sous un aspect certes renouvelé, chez les chercheurs modernes – et Du Bois-Reymond était certainement l'un des plus modernes. Il est vraiment très important de considérer sérieusement cette naissance de la vision moderne de la nature à partir de la scolastique, parce que l'on croit

toujours que cette science moderne se serait formée en opposition à la scolastique. Mais en réalité, de même que les universités modernes, au vu de leur structure, ne peuvent guère renier leurs racines, qui plongent dans les institutions chrétiennes de l'enseignement médiéval, la structure de la pensée scientifique moderne ne peut guère non plus renier ses racines scolastiques, dont elle n'a rejeté qu'une chose, comme je le disais auparavant : un extraordinaire travail d'orfèvre en matière de concepts et de technique de pensée, approchant la réalité au plus près.

Cette technique de pensée s'est également perdue ; c'est pourquoi certaines pratiques, qui sont insatisfaisantes pour un véritable penseur, se transmettent élégamment dans les formulations scientifiques modernes. Mais l'esprit qui vit dans cette connaissance moderne de la nature est un fruit de la scolastique.

Or cette habitude de se limiter au monde sensible était là. Elle a cependant apporté de bonnes choses, car elle a accentué la tendance à s'occuper intensément des faits du monde sensible. Il suffit de rappeler que pour la science de l'esprit moderne, pour la science spirituelle d'orientation anthroposophique, le monde sensible est une image du monde suprasensible, que les images du monde suprasensible sont contenues dans ce monde sensible qui nous fait face, et l'on appréciera pleinement la portée de cette pénétration dans le monde sensible. Alors qu'il faut rappeler sans cesse la stérilité de cet autre genre de matérialisme, sous la forme du spiritisme, qui vise à la connaissance de l'esprit par une voie matérielle, parce que l'esprit ne peut naturellement jamais être

contemplé sur un mode sensible, toutes ces méthodes relèvent donc du charlatanisme, il faut en revanche bien comprendre que ce qui a été observé par les sens normaux, ordinaires de l'être humain et combiné par l'intellect formé au cours de l'évolution humaine à partir de l'observation sensible constitue tout à fait une image du monde suprasensible et que par suite l'étude de ce reflet, d'une certaine manière, est une bien meilleure introduction au monde suprasensible que le spiritisme. J'ai souvent exprimé cela autrefois sous cette forme : les gens s'asseyent autour d'une table, convoquent des esprits mais oublient complètement qu'il y a déjà un certain nombre d'esprits assis autour de la table ! Ils devraient prendre conscience de leur propre esprit : c'est très certainement ce qu'ils devraient chercher. Mais comme leur esprit, ils l'oublient, comme ils ne peuvent pas le saisir, ils cherchent l'esprit de façon matérielle et extérieure, par toutes sortes d'expériences spirites copiées sur des essais de laboratoire. Ce matérialisme qui travaille dans les images du monde suprasensible sans être conscient d'avoir affaire à des images du monde suprasensible, a réalisé de grandes choses quant à sa méthode de recherche, des choses immenses.

Certes, les sensualistes, les matérialistes, n'ont jamais voulu rapporter, de quelque manière que ce fût les données des sens à un monde suprasensible – on voit cela très exactement chez Czolbe ; mais ils souhaitaient accéder à la connaissance du monde sensible en tant que tel, dans sa structure, dans ses lois. La collecte des faits sensibles réalisée dans la première moitié du 19e siècle est encore fort modeste, comparée au travail effectué à partir des années quarante de

ce même siècle. Et lorsque parut le darwinisme et sa perspective globale, le darwinisme qui a suscité en la personne de Darwin la combinaison d'une multitude de faits sous certains points de vue, il s'avéra que ce qui venait d'être donné là, c'était un principe de recherche, une méthode de recherche.

Au 19e siècle, il y a eu des chercheurs prudents, comme par exemple Gegenbaur. Gegenbaur n'est jamais devenu un darwiniste au sens de Haeckel. Mais ce que Gegenbaur, qui a également poursuivi les travaux de Goethe sur la métamorphose des vertèbres, des os du crâne, a souligné avec force, c'est que, quelle que soit la vérité, le degré de vérité du darwinisme, celui-ci a instauré une méthode qui a permis de sérier les phénomènes et de les comparer, ce qui a mis en évidence des faits que, sans cette méthode, sans darwinisme, on n'aurait pas remarqués.

Gegenbaur disait à peu près ceci : même si la théorie de Darwin disparaît un jour, elle aura suscité une certaine façon de mener la recherche, permettant de trouver des faits que, sans cette méthode, on n'aurait pas trouvés. C'était en fait une sorte d'application pratique du principe du « comme si » [9]. Seulement, l'application pratique de ce principe n'est pas aussi délirante que sa fixation philosophique, qui a eu lieu plus tard.

C'est ainsi qu'une curieuse structure de la vie spirituelle a pu s'imposer dans la deuxième moitié du 19e siècle. Jusqu'alors – et ce temps n'est pas si lointain – la philosophie avait toujours été la fille de la théologie. Celui qui ne voit plus chez Hume et Kant l'élément théologique ne peut pas discerner la relation en question. La réflexion philosophique est bien

née de la sphère théologique, elle a en quelque sorte mis sous forme de concepts intellectuels des réalités lumineuses qui appartenaient à demi au monde suprasensible. Et comme la philosophie traitait encore de ces réalités-là, la science, à partir du milieu du 19e siècle, s'est mise à lui faire la guerre. L'intérêt pour ce contenu suprasensible de la connaissance humaine avait faibli. C'est la science qui avait du contenu. C'est en elle qu'il fallait avoir confiance. On avait en elle quelque chose de substantiel. Et en face du jaillissement luxuriant de la science qui conduisait à des problèmes philosophiques que l'on posait parfois avec scepticisme, la philosophie paraissait impuissante. Et c'est intéressant : la philosophie la plus pénétrante de la deuxième moitié du 19e siècle a dû attirer l'attention sur l'inconscient et non plus sur ce qui était conscient. La philosophie d'Eduard von Hartmann fut donc rejetée de la sphère intellectuelle, parce qu'elle voulait continuer d'exister en tant que philosophie. Et, plus on approche de la fin du 19e siècle, plus on assiste au curieux spectacle de l'épuisement progressif du contenu de la philosophie, tandis que cette dernière déploie des efforts croissants pour justifier en fait son existence même. Car les philosophes les plus subtils, comme par exemple Otto Liebmann, concentrent tous leurs efforts à justifier l'existence de la philosophie.

Mais il n'y a pas la moindre parenté entre un Otto Liebmann, qui veut encore justifier l'existence de la philosophie, et un Richard Wahle, auteur de *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende* (*La philosophie, son histoire et sa fin)* qui, fort pertinemment, se fit un devoir de prouver qu'il ne pouvait pas y avoir de philosophie, et qui obtint de ce fait une chaire de philoso-

phie dans une université autrichienne, pour une science qui, il l'avait prouvé, ne pouvait pas exister !

Dans les années quatre-vingt-dix du 19e siècle, nous atteignons donc un stade curieux de cette évolution des idées relatives à la connaissance. Nous avons d'un côté la prétention de la science à prendre le rang d'une vision globale du monde, rejetant tout ce qui est de la nature de la révélation, tout ce qui est suprasensible, et de l'autre, une philosophie impuissante.

Si cette dichotomie apparut très nettement dans les années quatre-vingt-dix du 19e siècle, elle est le nécessaire résultat de l'évolution précédente. Nous verrons demain comment s'est poursuivie cette évolution. Je voudrais que vous reteniez particulièrement ce point de vue d'où il convient de considérer le matérialisme moderne : ce qui s'exprime tout d'abord dans le monde matériel est une image du monde suprasensible. L'être humain lui-même, entre la naissance et la mort, est le reflet des expériences suprasensibles qu'il a faites entre la dernière mort et cette naissance. Celui qui cherche l'âme dans le domaine matériel se trompe de lieu.

Et la question fondamentale qui doit être posée pour le matérialisme du 19e siècle, si l'on veut le comprendre sur un plan historique c'est : dans quelle mesure avait-il sa justification ? Car ce n'est pas en le combattant qu'on comprend son apparition dans l'histoire, mais en saisissant ce qui lui manquait, ce qui ne pouvait que lui manquer parce qu'une époque précédente avait cherché l'âme et l'esprit en des domaines où ils n'étaient point. On a cru que l'on pouvait trouver des réalités de l'ordre de l'âme et de l'esprit en les cherchant selon les critères du monde

sensible, en vertu de je ne sais quelle supputation. Cela, c'est impossible. On ne peut trouver ces réalités que si l'on s'élève au-dessus du sensible. Le sensualisme et le matérialisme ne voulaient pas et ne pouvaient pas sortir du monde sensible. Ils sont restés rivés à l'image et ils ont pris l'image pour la réalité. C'est ce qui constitue l'essence réelle du matérialisme. Nous en parlerons plus longuement demain.

# DIX-HUITIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 6 août 1921*

Hier, j'ai essayé de montrer comment s'est formée progressivement, depuis le milieu du 19e siècle, une vision du monde sensualiste ou matérialiste qui, d'un certain point de vue, atteignit son apogée à la fin de ce même siècle. Regardons d'abord comment les manifestations extérieures de l'évolution de l'humanité se sont présentées sous l'influence de la vision matérialiste du monde. On ne peut pas dire qu'elle ait surgi simplement de la décision arbitraire d'un certain nombre d'éminentes personnalités. En effet, et bien qu'on veuille le nier de part et d'autre, cette vision matérialiste est fondée sur ce qui a mis à l'honneur les convictions scientifiques et les résultats auxquels ont abouti les recherches scientifiques du 19e et du début du 20e siècle. L'humanité ne pouvait que parvenir à ces résultats scientifiques. Ils ont été préparés au 15e siècle et ont atteint un certain point culminant, du moins du point de vue de leurs capacités éducatives pour l'humanité, au 19e siècle. Cet esprit scientifique ne pouvait qu'être le terreau d'une certaine vision matérialiste du monde.

Hier, j'en étais arrivé à ce point : les symptômes extérieurs ont pris une forme radicale dans la position de Haeckel envers ses opposants, lors de la dernière décennie du 19e et au début du 20e siècle. On peut regarder ce qui s'est joué là et a imprimé une marque très profonde dans la culture générale de l'humanité, sans forcément tenir compte de la manière particulière dont Haeckel a formulé sa vision

du monde ni ses détracteurs leurs objections. On peut simplement voir que, d'un côté, il y avait les conclusions, relatives également à l'être humain, que l'on pensait pouvoir tirer d'une observation rigoureuse des événements matériels. Cela devait s'inscrire dans une vision du monde, condition nécessaire pour se sentir sur un sol ferme. Cela était quelque chose d'absolument nouveau par rapport au contenu médiéval de la notion de « vision du monde ».

La connaissance de la nature s'était élargie d'acquis décisifs depuis trois, quatre, cinq siècles, mais il n'en était pas allé de même pour celle du monde spirituel. Relativement à ce dernier, on avait fini par élaborer une philosophie dont la vocation principale, comme je l'ai dit hier, consistait à justifier son existence. On a écrit des théories de la connaissance en vue de dire que certains points éloignés justifiaient à la rigueur une déclaration philosophique ; que l'on pouvait à la rigueur se risquer à dire qu'il existait un monde suprasensible, mais que l'on ne pouvait pas le connaître, on ne pouvait que supposer cette existence. C'était le discours des sensualistes, tel Czolbe, leur éminent représentant que j'ai cité hier : il y avait quelque chose de positif, que l'on pouvait désigner comme saisissable. Et les philosophes, avec ceux qui étaient devenus leurs disciples dans ce courant de vulgarisation, parlaient ainsi de quelque chose qui s'évanouissait dès qu'on tentait de le saisir.

Alors un moment culturel survint lorsque Haeckel proposa une construction du monde purement naturaliste, face à laquelle le monde philosophique dut prendre position. On pourrait regarder toute cette problématique sous un angle esthétique.

On pourrait regarder ce monumental assemblage de faits – qu'il soit vrai ou faux – réalisé par Haeckel, et qui livre tout à fait l'image d'un monde. Tout ce qui se passa à la fête organisée pour les 60 ans de Haeckel, dans les années quatre-vingt-dix, à Iéna, et où j'étais, me paraît tout à fait caractéristique de la place qu'il tenait dans son époque. Ce n'était plus la peine d'attendre quelque chose de nouveau de sa part. Il avait exprimé l'essentiel de ce qu'il pouvait dire, de son point de vue, et ne fit ensuite que se répéter.

À cette fête, un physiologiste de la faculté de médecine prit la parole [10]. Il était extraordinairement intéressant d'écouter cet homme et de le regarder un peu sous un angle spirituel. Il y avait à cette fête beaucoup de personnes qui voyaient en Haeckel une importante personnalité, un homme supérieur, pour ainsi dire. Ce physiologiste était un bon professeur d'université, bon en ce sens qu'on aurait pu mettre un professeur B à sa place, on n'aurait pas pu le distinguer, lui, A, du B ni d'un C d'égale valeur. Haeckel, on pouvait le distinguer de tous les autres, mais pas ce professeur d'université. C'est quelque chose que je vous prie de considérer davantage comme une caractéristique de l'époque que comme un détail propre à cette seule fête.

A – qui aurait pu tout aussi bien être B ou C – devait maintenant prononcer quelques mots à l'occasion d'une fête en l'honneur de Haeckel. On voyait, dans chaque mot, ce qui se passait en réalité ! Alors que quelques jeunes gens parlèrent avec une certaine emphase, avec la conscience que Haeckel était une personnalité – c'étaient tout au plus des précepteurs privés, qui étaient à Iéna, mais non titu-

laires, ils ne portaient que le titre de professeur, c'étaient des enseignants privés – mais ce n'était pas la même chose pour notre physiologiste ; si cela avait été la même chose, on ne pourrait pas parler de A ou de B ou de C, comme je l'ai dit ; il fit donc l'éloge du « collègue » Haeckel, terme sur lequel il appuya. Toutes les trois phrases, il parlait du « collègue Haeckel », rappelant ainsi que c'était le soixantième anniversaire d'un collègue quelconque, comme tous les autres. Mais il s'agissait quand même de dire quelque chose. C'était un simple collectionneur de données scientifiques – ces données dont Haeckel avait fait une vision du monde – type de tous ceux qui se contentaient ainsi de collectionner des données, ne voulant pas entendre parler de la possibilité d'une vision du monde. Ce collègue ne parla pas de la vision du monde de Haeckel.

Mais il adopta un autre point de vue pour chanter les louanges de Haeckel de façon très surprenante. Il dit en effet : indépendamment de ce que Haeckel a pu affirmer à propos du monde et de la vie, on peut considérer les recherches spécialisées du collègue Haeckel. Le laboratoire renferme des milliers de préparations microscopiques réalisées par Haeckel, des milliers de préparations dans tel ou tel domaine. Si on additionnait toutes les expériences faites et interprétées par ce Haeckel, cela ferait une académie. Ce collègue avait donc implicitement toute une série d'autres « collègues » qui le reconnaissaient comme leur pair. Mais c'était un collègue de la faculté de médecine.

Pendant le banquet, ce fut Eucken, le philosophe, qui prit la parole. Il révéla ce qu'il avait à dire, ou plutôt ce qu'il n'avait pas à dire – on pourrait dire

aussi qu'il le masqua – en parlant des cravates, des cravates qui n'étaient pas nouées correctement, et des plaintes qu'avait à émettre la famille de Haeckel lorsqu'elle s'entretenait en cercle restreint de «Papa » ou de cet homme-là. Le philosophe a parlé assez longuement de ces cravates qui n'étaient pas nouées avec soin, cela ne manquait certes pas d'esprit, mais, comme je le disais, c'était révélateur de ce qu'avait à dire la philosophie à cette époque-là. C'était tout à fait caractéristique, car la philosophie n'avait guère autre chose à dire. On ne produisait que des discours confus et abstraits. Il ne s'agit pas d'appréciations ou de choses de ce genre ; on peut aussi laisser tout cela agir sur soi au plan esthétique et voir dans tous ces symptômes la poussée actuelle du matérialisme qui, lui, apportait quelque chose. La philosophie n'avait vraiment plus rien à dire, elle était devenue dépendante de ce qui s'était peu à peu formé. Il ne faut pas croire non plus que la philosophie ait à dire quoi que ce soit à la science de l'esprit. Eucken l'a bien montré dans la discussion relatée dans un style très attrayant, dans le dernier ou l'avant-dernier numéro du Journal de la tripartition : le vide absolu des discours de Eucken s'y dévoile.

Mais prenons, dans ce que je viens de vous raconter, le fait positif, prenons-le en termes de moment culturel. Nous avons d'un côté en l'être humain – cela ressort de nos exposés d'hier – l'intellectualisme développé sous forme de technique de pensée, portée à son plus haut niveau par la scolastique, avant l'ère scientifique. Puis, nous avons l'intellectualisme appliqué à la connaissance extérieure de la nature. Nous avons ainsi démontré l'apparition, vers la fin du 19e siècle, d'un phéno-

mène historique d'une importance considérable : la jonction de l'intellectualisme et du matérialisme.

Si l'on veut situer ce phénomène par rapport à l'être humain, il faut dire ceci : de l'être humain tripartite, celui des nerfs et des sens, avec la vie représentative, celui du rythme, avec la vie affective, celui du métabolisme, avec la vie volontaire, ce genre de vision du monde saisit principalement le premier, l'homme-tête, l'homme neuro-sensoriel. Au 19e siècle, c'est donc principalement cet homme de nerfs et de sens qui a été formé. Récemment, je vous ai décrit, d'un autre point de vue, la peur angoissée pour l'avenir de l'humanité qu'ont éprouvée les gens en sentant la prépondérance que la culture du 19e siècle donnait à cet homme-tête, à cet homme neuro-sensoriel. Je vous ai décrit cela en relatant une conversation que j'avais eue, il y a des décennies avec le poète autrichien Hermann Rollett. Hermann Rollett avait une vision du monde matérialiste – ce qui est inévitable pour celui qui se fonde sur la science et chez qui les anciennes représentations traditionnelles ont pâli. Mais il sentait en même temps – car c'était un poète, un artiste, n'a-t-il pas publié, en effet, le beau livre intitulé *Portraits de Goethe* ? – que cette concentration sur l'organisation neuro-sensorielle, sur l'activité représentative était par trop excessive. Tentant d'illustrer ce déséquilibre, il a donc dit : en fait, les bras, les pieds, les jambes de l'homme vont progressivement se réduire, et la tête va continuellement grandir. Il voulait traduire sous une forme spatiale la dynamique en cours. Si la terre continue dans cette direction, l'être humain ne sera plus qu'une tête ronde, qui ressemblera de plus en plus à une boule roulant à la surface de la terre.

On peut sentir quelle angoisse face à la civilisation se cache dans une pareille image. Mais celui qui n'étudie pas ces choses avec des méthodes issues de la science de l'esprit n'en voit que le côté extérieur. Si l'on veut pénétrer le chaos des visions qui mène à la situation catastrophique actuelle, il faut regarder les choses de l'autre côté. Car on pourrait être enclin à penser que la vision matérialiste du monde ne concerne qu'une petite minorité, et que la grande majorité a conservé sa sensibilité aux professions de foi traditionnelles. C'est en effet ce qu'on peut affirmer superficiellement. Mais ce n'est pas vrai pour toutes les formes de pensée relatives au jugement que fait l'être humain, en son for intérieur, sur son environnement et sur le monde. Dans notre culture actuelle, ce qui vit dans les *Énigmes du monde* de Haeckel n'est pas seulement propre à ceux qui ont pris directement du plaisir à cet ouvrage – ce n'est pas forcément chez eux que ce plaisir est le plus grand. Les *Énigmes du monde* de Haeckel ne sont qu'un symptôme de la sensibilité dominante actuelle, dans tout le monde civilisé, au-delà d'une nation particulière.

Notons que cette sensibilité est très caractéristique chez les chrétiens pratiquants, surtout les catholiques. Certes, ils prononcent le dimanche le credo dogmatique, mais leur manière de vivre le reste de la semaine traduit plutôt la vision du monde matérialiste du 19e siècle. C'est la vision populaire qui prévaut jusque dans les villages les plus reculés de la campagne. On ne peut pas dire que cela ne touche qu'une ridicule minorité. Bien sûr, cette dernière dispose de concepts clairement formulés, mais ils ne sont que des symptômes. La réalité effective de cette

vision matérialiste caractérise notre époque présente. Les symptômes permettent d'étudier les choses, mais il faut être conscient : lorsqu'on parle de Kant pour la seconde moitié du 18e siècle, on ne parle que du symptôme qui touche en réalité l'époque entière, et de même, lorsqu'on parle des choses que j'ai évoquées hier et aujourd'hui, on ne parle que d'un symptôme. Il faut donc bien tenir compte de ce que je vais dire maintenant.

Voyez-vous, l'homme peut être actif sur le plan intellectuel, et adonné aux choses et aux phénomènes matériels, qui sont à l'intérieur le pole opposé à l'intellectualisme, uniquement pendant la veille diurne, du réveil à l'endormissement, et encore, pas complètement. Nous savons que l'être humain n'a pas seulement une vie représentative, il a une vie affective. La vie affective a intérieurement la même valeur que le rêve. La vie du rêve se déroule en images, la vie affective se déroule en sentiments. Mais le côté intérieur substantiel est ce .qui en l'homme fait l'expérience des images du rêve, ce qui, dans la vie affective humaine, éprouve les sentiments. Nous pouvons donc dire que pendant la veille, du réveil jusqu'à l'endormissement, l'être humain rêve dans son sentiment, même s'il est éveillé. Nous avons le même degré de conscience pour nos sentiments que pour les représentations des rêves, et ce dont nous faisons l'expérience dans nos impulsions volontaires, cela dort, cela dort même si nous sommes éveillés. En vérité, il n'y a que dans nos représentations que nous sommes éveillés. Vous vous endormez le soir, vous vous éveillez le matin. Si ce qui se passe de l'endormissement au réveil n'est pas éclairé par une certaine connaissance relevant de la science de

l'esprit, cela échappe à votre conscience, et vous en ignorez tout. Vous percevez tout au plus des images de rêve. À vos yeux, elles seront aussi peu significatives pour une vision du monde que peuvent l'être des sentiments. D'une certaine manière, la vie humaine est toujours interrompue par le sommeil.

Mais de même que ces périodes de sommeil scandent la vie de l'âme humaine, le monde des sentiments, et notamment le monde des impulsions volontaires vient s'insérer dans cette vie humaine. Nous rêvons, lorsque nous ressentons ; nous dormons, lorsque nous voulons. Vous ne savez pas ce qui se passe en vous pendant le sommeil, mais vous savez tout aussi peu ce qui se passe quand vous levez volontairement le bras. Les véritables forces intérieures qui œuvrent là demeurent dans l'obscurité de la conscience, comme c'est le cas pour l'état de sommeil.

Nous pouvons donc dire : l'époque culturelle qui a débuté au 15e siècle et a atteint son apogée au 19e siècle n'a pris en considération, dans cet être humain tripartite, qu'un seul de ses trois aspects : l'homme des représentations, l'homme-tête. Et il faut se demander : que se passa-t-il donc dans l'être humain qui rêvait, qui sentait, dans l'être humain qui dormait, que se passa-t-il entre l'endormissement et le réveil ?

En tant qu'êtres humains, nous pouvons certes être matérialistes dans notre vie représentative. Nous le pouvons tout à fait, le 19e siècle l'a montré. Il a également montré que ce matérialisme, qui a mené à des connaissances positives du monde matériel, reflet du monde spirituel, était fondé. Nous pouvons être matérialistes avec la tête, mais nous n'avons pas en notre pouvoir notre vie affective, qui est une vie

de rêves, et nous n'avons pas en notre pouvoir notre vie volontaire, qui est une vie de sommeil. Elles vont donc prendre parallèlement une forte connotation spirituelle.

Du point de vue de la science de l'esprit, il est intéressant d'observer comment cela se passe, en fait. Imaginez un Moleschott, un Czolbe, qui, avec leur tête, ne veulent reconnaître que le sensualisme, le matérialisme : sous cette tête, il y a l'homme de volonté, qui est très ouvert aux influences spirituelles – seulement, la tête n'en sait rien – il sait qu'il doit compter avec la réalité de l'esprit, avec les mondes de l'esprit. Et il y a aussi l'homme affectif, qui compte sur des apparitions de spectres. Si nous observons bien, nous avons le spectacle de l'écrivain matérialiste, invectivant violemment la nature spirituelle cachée dans son être de sentiments et dans son être de volonté ; et qui entre en furie, parce qu'il est aussi ce spiritualiste, son adversaire déclaré qui s'agite en lui.

Voilà ce qui s'est passé. L'idéalisme, le spiritualisme était là. Il était présent dans le subconscient volontaire de l'être humain, et les spiritualistes les plus ardents, c'étaient les matérialistes, les sensualistes !

Mais qu'est-ce qui vit, sur le plan corporel, dans l'homme de sentiments ? C'est le rythme, la circulation sanguine, le rythme respiratoire, etc. Qu'est-ce qui vit dans l'homme de volonté ? Le métabolisme. Observons tout d'abord ce métabolisme. Pendant que la tête s'affaire, par une élaboration pleine d'esprit des choses et des phénomènes matériels, à établir une science matérialiste, l'homme métabolique, dont la structure est pleinement humaine, éla-

bore une image du monde diamétralement opposée. Il élabore une image du monde totalement spiritualiste, que portent inconsciemment en eux précisément les matérialistes. Mais cela agit dans l'être humain métabolique, sur les instincts, les pulsions : et cette influence apporte le contraire de ce qui se passerait si c'était la totalité de l'être humain qui était interpellée. Cette image imprègne les instincts, des puissances ahrimaniennes s'en emparent alors, et elle cesse d'agir dans un sens divin et spirituel, elle agit dans un sens ahrimanien et spirituel. Elle porte les instincts au plus haut degré de l'égoïsme, à un stade où l'être humain n'obéit plus qu'aux exigences de la vie, n'écoutant plus ses tendances sociales, tout ce qui est de l'ordre de l'empathie sociale. C'est le domaine individuel qui est mis en avant, privilégiant l'aspect égoïste des instincts. Et cela prit forme, si je puis dire, sous la surface de cette civilisation matérielle, et apparut dans les événements historiques, cela apparaît au grand jour à présent. Les germes qui se sont formés sous la surface, dans les profondeurs de l'homme volontaire, où la spiritualité s'est emparée des instincts, se manifestent à présent dans les événements historiques. Et si ce mouvement se poursuit, avec les conséquences qu'il implique, nous serons arrivés à la fin du 20e siècle à la guerre de tous contre tous, justement dans cette partie de la terre où s'est développée cette civilisation moderne. Et nous voyons déjà ces germes rayonner depuis l'Est, se faisant valoir sur une grande partie de la terre. Il existe un lien interne entre les deux phénomènes, encore faut-il le voir.

Cela se reflète dans certains symptômes extérieurs, sur lesquels j'ai déjà insisté et que d'autres ont

également remarqués. J'ai dit que des philosophes comme Avenarius, Mach, sont certes de braves gens, avec leurs conceptions cérébrales enracinées dans les meilleures visions libérales et bourgeoises du 19e siècle, ils sont irréprochables au regard des idées morales en vigueur au 19e siècle, et pourtant, chez des écrivains russes qui ont su décrire leur époque, vous pouvez lire comment la philosophie d'Avenarius ou celle de Mach sont devenues la philosophie de l'État bolchevique. Ce n'est pas seulement parce que d'éminents agitateurs bolcheviques ont écouté Avenarius, par exemple à Genève, ou parce qu'ils ont entendu parler le disciple de Mach, Adler, mais c'est en raison d'impulsions internes qui sont là à l'œuvre. Ce qu'a exposé Avenarius, sur un plan purement intellectuel, relevait naturellement d'une pensée bourgeoise correcte, une pensée bourgeoise tout à fait louable. Mais en réalité, cela servit de fondement à ce qui, dans les profondeurs de l'humanité, déclencha par des moyens spirituels un embrasement des instincts, et porta les fruits correspondants, dont la production était inéluctable. Vous voyez ici – je dois toujours revenir sur ce point – la différence entre logique réelle, logique conforme à la réalité et logique rationnelle, purement abstraite. Personne ne pourra tirer de la philosophie d'Avenarius ou de Mach, avec la meilleure volonté du monde, on pourrait dire aussi la pire, l'éthique des bolcheviques, si on peut parler d'éthique. Ce n'est pas une suite logique abstraite, c'est une suite d'une autre nature, car la logique vivante est fort différente de la logique abstraite. Ce que l'on peut déduire logiquement d'une chose quelconque ne se réalisera pas forcément, il arrivera peut-être le contraire. C'est pour-

quoi il y a une si grande différence entre ce qui est devenu peu à peu, à l'époque matérialiste, la référence absolue, la logique idéelle abstraite, qui est purement cérébrale, et le sens des réalités, qui est le seul à pouvoir mener notre époque au salut.

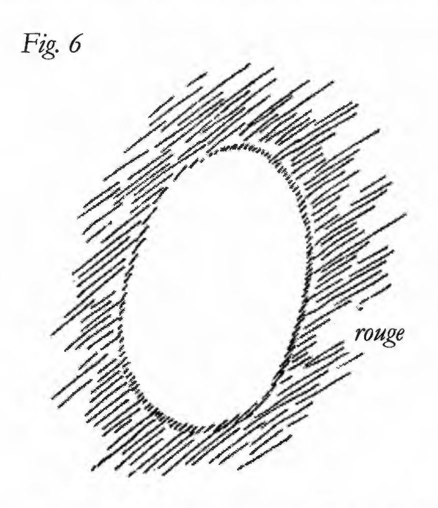
À notre époque, on est satisfait lorsqu'on peut défendre une vision du monde par des arguments d'une logique implacable. Mais en réalité, ils ne prouvent rien du tout. Il ne suffit pas qu'une vision puisse être fixée logiquement, car au fond, on peut justifier tout autant par la logique le matérialisme radical et le spiritualisme radical et toutes les théories intermédiaires. Il s'agit d'admettre aujourd'hui qu'il ne suffit pas d'exiger que quelque chose soit logique, mais aussi qu'il soit conforme à la réalité. Et on ne peut atteindre ce réalisme qu'en communiant avec la réalité. La science de l'esprit est l'éducatrice de cette communion.

De quoi s'agit-il par rapport à notre sujet ? La science de l'esprit recouvre bien des domaines, mais de quoi s'agit-il relativement à notre sujet ? Il s'agit vraiment de puiser un savoir dans des profondeurs qui ne soient pas que cérébrales, mais qui soient celles de l'être humain tout entier. On pourrait dire : quand une personne à notre époque s'est imposé une démarche de connaissance et observe le monde, elle observe depuis l'intérieur de sa peau ce qui l'environne et se trouve à l'extérieur de sa peau. Je voudrais faire de cela le schéma suivant : voici l'être humain. À l'extérieur de l'être humain, il y a tout ce à quoi ce dernier réfléchit (voir figure 6, rouge)

Il tente ensuite d'accéder à un savoir en lui de quelque chose qui se trouve en dehors de lui. Il compte d'une certaine manière sur l'interaction avec ce qui est à l'extérieur de sa peau. Les recherches logiques de John Stuart Mill, les constructions conceptuelles philosophiques de Herbert Spencer sont, entre autres, caractéristiques de cette hypothèse.

Si l'on s'élève à une connaissance supérieure, on ne trouve plus l'être humain qui vit à l'intérieur de sa peau – car tout ce qui vit à l'intérieur de sa peau est reflété dans la tête, ce n'est qu'un savoir cérébral –

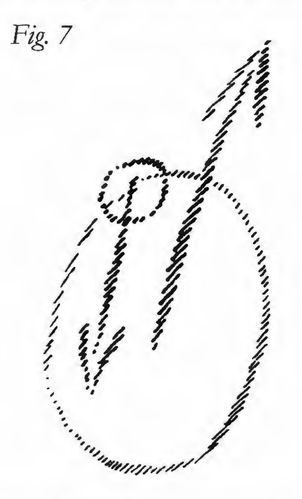
*Fig. 6*




on trouve l'être humain dans sa totalité. Mais cet être humain global est lié à la terre entière. Au fond, la connaissance que l'on appelle la connaissance suprasensible n'est pas une confrontation entre ce qui est à l'intérieur de la peau humaine et ce qui est à l'extérieur de la peau humaine, mais c'est une

confrontation entre ce qui est à l'intérieur de la terre et ce qui est à l'extérieur. L'être humain s'identifie à la terre. C'est pourquoi il rejette tout ce qui est lié à un coin de cette terre, la nationalité, etc. L'être humain adopte le point de vue de l'entité terre et parle de l'univers du point de vue de l'entité terre.

*Fig. 7*



Essayez de sentir que c'est le point de vue qui a prévalu dans le cycle de conférences de La Haye [11], où j'ai parlé du lien entre les différents composants de l'entité humaine avec l'environnement, c'est-à-dire de cette communauté de destin de l'être humain et de son environnement, où il ne s'agissait pas de considérer la vie de l'homme en un instant, disons le 13 mai, mais sur une année entière, à travers les saisons, les différentes réalités locales, etc. C'est justement à travers tout cela que l'homme devient un être terrestre ; c'est à travers tout cela qu'il acquiert certaines connaissances qui le confrontent à ce qui est au dessus du monde terrestre, à ce qui est en

dessous du monde terrestre, dimensions qui seules éclairent les coordonnées terrestres.

La science de l'esprit ne vient pas de cet homme aux limites étroites qui a donné naissance à la science intellectuelle et matérialiste du 19e siècle, et au déchaînement concomitant des instincts asociaux : la science de l'esprit naît de l'être humain tout entier, elle fait passer au premier plan ce qui ne concerne qu'au second plan l'être humain individuel. C'est pourquoi il lui est permis, en usant apparemment de concepts uniquement intellectuels, de donner en eux des choses réelles, qui apportent une dimension sociale à la place des phénomènes antisociaux.

Il faut regarder le monde d'un autre point de vue que celui couramment adopté au 19e siècle et au début du 20e siècle. On a trouvé louable de tant parler de nécessités sociales, de la nature de la société en général. Pour celui qui pénètre la réalité du monde, ce n'est que le signe des impulsions asociales que l'on porte en soi. De même que celui qui parle beaucoup d'amour est en général un être sans amour, tandis que celui qui porte en lui beaucoup d'amour parle peu d'amour, celui qui parle sans cesse des questions sociales, habitude très courante au dernier tiers du 19e siècle, est en général miné par des pulsions et des instincts asociaux.

Le système social qui est en train de s'imposer à l'Est de l'Europe n'est rien d'autre que la preuve par l'exemple de tout ce qui est vie asociale et antisociale. Qu'il me soit permis d'évoquer ici le reproche récurrent – je l'ai encore entendu récemment – adressé à la science spirituelle anthroposophique : elle parlerait trop peu de Dieu. Ce sont particulièrement ceux qui parlent constamment de Dieu qui reprochent à la

science anthroposophique de l'esprit de parler trop peu de Dieu. Je l'ai souvent dit : il me semble que ceux qui parlent sans cesse de Dieu enfreignent l'un des Dix Commandements, celui qui stipule de ne pas prononcer en vain le nom de Dieu, et que l'observation de ce commandement dans l'esprit chrétien est beaucoup plus importante que de parler continuellement de Dieu. Il est possible de ne pas percevoir immédiatement la nature des idées données par la science de l'esprit à partir d'une observation spirituelle. On peut dire : voilà encore une science qui parle seulement d'autres mondes que des mondes matériels. Mais cela est faux. Ce que l'on reçoit sous le concept de « science de l'esprit », sans avoir pour autant des visions occultes, a un rôle éducateur pour l'être humain. Ce n'est pas l'homme-tête qu'elle éduque en premier lieu, mais l'être humain dans sa totalité, en agissant réellement sur lui. Elle répare les dommages causés par l'adversaire spirituel du sensualiste et du matérialiste, qui était toujours en eux.

Telles sont les correspondances secrètes de la vie. Celui dont le cœur saigne en voyant l'adversaire caché dans les matérialistes du 19e siècle, c'est-à-dire dans la majorité des hommes, comprend aussi la nécessité de l'émergence dans la conscience de ce spiritualiste lové dans l'inconscient. Alors il cessera d'agiter les instincts sous sa forme ahrimanienne et pourra vraiment fonder sur terre une structure sociale humaine viable. En d'autres termes : si on laisse aller les choses dans la voie que j'ai exposée, sous l'influence de la vision du monde conceptualisée au 19e siècle, à la fin du 20e siècle, nous serons au seuil de la guerre de tous contre tous. Les hommes pour-

ront alors continuer à faire de beaux discours et des progrès scientifiques, nous serons à la veille de cette guerre de tous contre tous. Nous verrions alors paraître une humanité qui aurait perdu tout instinct social mais parlerait d'autant plus de sujets sociaux.

L'humanité a besoin, pour vivre, de l'impulsion spirituelle, spirituelle en toute conscience. Car il faut toujours faire la différence entre la valeur attribuée à une sagesse quelconque, ou à autre chose, dans la vie et la valeur qu'elle a pour l'évolution de l'humanité. L'intellectualisme, corollaire du matérialisme, a porté la vie représentative à son point culminant d'abord dans la scolastique, avec la technique de pensée qui fut le premier acte de libération, puis dans la science moderne qui fut le deuxième acte de libération. Mais la rage enfermée dans le subconscient a rendu l'homme esclave dans ses instincts. Ceux-ci doivent être libérés. Ils ne peuvent être libérés que si nous avons une science, une connaissance, une vision spirituelle du monde aussi largement popularisée que la vision matérialiste et que si nous avons une vision spirituelle du monde capable de faire contrepoids à ce qui s'est formé sous l'influence exclusive de la science cérébrale. Il faut sans cesse revenir à cette perspective. Car les hommes peuvent toujours appeler de leurs vœux une ère nouvelle, qui naîtrait de l'éthique, d'une religiosité revivifiée : tout cela en réalité ne mène à rien, on ne fait par ces idées que répondre aux appels au mensonge lancés par notre époque. Il faut vraiment comprendre que l'enseignement qui doit entrer dans l'âme humaine, même s'il semble théorique de parler de l'émergence de la Terre à partir de la Lune, du Soleil et de Saturne, s'il est bien compris, spiritualise l'être humain

jusque dans ses impulsions morales et religieuses. De même qu'il ne suffit pas de vœux pieux, si bons soient-ils, pour construire quelque chose dans le monde extérieur, il ne suffit pas de pieux sermons, de simples exhortations à la vertu, de quelques décalogues pour construire quelque chose dans le monde social. Ce qui aujourd'hui est destructeur pour le monde n'est pas venu de l'arbitraire des hommes, mais découle de la vision du monde apparue au début du 15e siècle. Le pole opposé, celui qui guérira les blessures, doit être une nouvelle vision du monde. Et il ne faudrait pas lâchement avoir peur de soutenir une vision du monde porteuse d'une force régénératrice pour la morale et la religion, car là seulement est le salut.

Celui qui voit bien comment les choses se tiennent ressent ce dont on a, au fond, toujours disposé, là où l'on savait vraiment ce que « sagesse » voulait dire. J'ai déjà parlé des centres de mystères antiques. Vous retrouverez ce thème dans la littérature anthroposophique, traité à la lumière de la science de l'esprit. On peut voir se développer une antique sagesse instinctive, on peut la voir prendre la forme du courant moderne, intellectuel et matérialiste. Mais même lorsqu'on remonte aux sciences plus exotériques de l'antiquité, par exemple la médecine d'Hippocrate, sans parler de la conception qu'avait l'ancienne Égypte de la médecine, on constate que le médecin était en même temps un philosophe. On ne peut pas imaginer de médecin qui ne fût pas aussi philosophe, ni de philosophe qui ne fût pas médecin, ni de prêtre qui ne fût les trois à la fois. Non, il était impossible d'imaginer cela. Pourquoi ? Prenons une vérité que j'ai souvent exposée.

L'être humain connaît le moment de la mort, cet instant où l'on dépose cette fois véritablement le corps physique et où notre part spirituelle est reliée au monde spirituel, de façon particulièrement intense. Mais cela ne constitue qu'un moment. Je voudrais rappeler que ce moment de la mort concentre une infinité de différentielles sans cesse présentes en nous tout au long de notre vie. Nous mourons continuellement. À peine nés, nous commençons à mourir, à chaque instant, minutieusement, quelque chose meurt en nous. Et nous ne pourrions pas penser, nous ne pourrions pas penser une grande partie de la vie de notre âme, avant tout notre vie spirituelle, si nous n'avions pas en nous, continuellement, la mort. Oui, nous portons continuellement la mort en nous et quand nous n'en pouvons plus, nous mourons sur le champ. Entre la naissance et la mort, nous mourons continuellement.

Une antique sagesse instinctive a senti que la vie était un processus de mort. Héraclite, héritier de cette très ancienne sagesse, l'a dit : la vie humaine est un processus de mort. La capacité humaine de sentir est un état de maladie continuel. Nous inclinons à mourir et à être malades. Et ce que l'on apprend, à quoi cela peut-il servir ? Ce doit être comme un remède. L'apprentissage doit être un processus de guérison. Avoir une vision du monde, cela doit être un processus de guérison.

Les médecins étaient pénétrés de ce sentiment, car ils ne soignaient sur le plan matériel que lorsque c'était nécessaire, pour les phases aiguës des maladies. Mais ils considéraient la vie humaine comme une maladie chronique. Et celui qui était philosophe, ou médecin, se sentait guérisseur de l'humanité ter-

restre, guérisseur de ce que l'on considère ordinairement comme normal, mais qui est en fait malade, qui est le fondement des processus de mort. Nous devons retrouver ces sentiments pour la vision du monde, afin qu'elle ne soit pas seulement un remplissage formel de la tête, de l'esprit, un remplissage de connaissances, mais un réel processus de vie, afin que la vision du monde serve à guérir l'humanité.

Au stade actuel de notre histoire, nous ne sommes pas en état de maladie culturelle à évolution lente, mais dans une phase aiguë. Il faut qu'apparaisse une vision du monde qui soit un véritable remède, une véritable science médicale, une cure. Il faut être pénétré de l'importance réelle d'une telle vision du monde pour la civilisation actuelle, pour les fruits de la culture. Il faut être pénétré de cette vérité que la vision du monde est quelque chose de réel, pas une simple formalité. On veut savoir, on veut, d'une certaine manière, avoir en soi les concepts cernant l'objet extérieur que l'on a devant soi, on veut découvrir des lois naturelles, on veut les appliquer dans la technique. Non, cette réalité intérieure, liée à l'être humain, doit être là où se trouve une vraie vision du monde, afin d'en tirer les remèdes actifs pour les maladies, pour le processus de mort dont la présence continue est inéluctable. Tant que l'on ne tient pas ce discours, tant que l'on ne comprend pas ces choses, on continuera de parler des maux de notre temps, mais point de ce qui est nécessaire.

Nous poursuivrons ces considérations demain.

# DIX-NEUVIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 7 août 1921*

Quand on veut discerner la signification de l'époque matérialiste, il faut se pencher sur l'évolution de l'être humain, dans la mesure où l'ensemble des forces fondamentales de cet être humain entre en ligne de compte dans cette évolution. Nous allons aujourd'hui considérer cette évolution humaine sous un certain angle. Je reprendrai plusieurs éléments que j'ai récemment évoqués pour parvenir à un but précis.

J'ai souvent indiqué la grande importance de cette période de l'évolution humaine individuelle qui coïncide avec le changement de dentition, vers la septième année. Ce changement de dentition signifie que certaines forces jusqu'alors présentes dans l'organisme humain, qu'elles contribuaient à former, se libèrent en quelque sorte, cessent d'exercer l'activité qu'elles avaient jusqu'à ce changement de dentition. Effectivement, au moment où commence ce changement de dentition et pendant sa durée, l'être humain est un être métamorphosé. Dans ce qui apparaît avec les secondes dents, dans cette poussée des secondes dents, s'exprime une entité qui travaillait auparavant dans l'organisme humain. Quand elle se révèle, quand, d'une certaine manière, elle se libère de l'organisme, elle apparaît plutôt comme une force de l'âme. En suivant ce processus, nous découvrons qu'une force psychique travaille en l'être humain tout au long de ces sept années, et qu'elle met en quelque sorte un terme à son travail sur l'organisme par le

changement de dentition. Quand nous avons acquis une certaine capacité à observer ce genre de choses, nous pouvons voir la métamorphose de toute la constitution psychique de l'enfant à cette période de la vie, l'apparition de la faculté de former des concepts bien définis, et d'autres facultés encore. Où étaient donc ces facultés psychiques avant le changement de dentition ? Elles étaient dans l'organisme, elles ont travaillé sur l'organisme. Ce qui par la suite relève du domaine de l'âme travaillait auparavant sur l'organisme.

Nous parvenons alors à une conception de la collaboration de la sphère psychique avec le domaine du corps bien différente de toutes les descriptions psychologiques abstraites qui font état d'un parallélisme psycho-physique ou d'une interaction abstraite entre l'âme et le corps. Nous parvenons à la perception réelle de ce qui travaille intensément dans l'organisme au cours des sept premières années de la vie humaine. D'une certaine manière, nous voyons ce qui reste caché jusqu'à ce moment se libérer et apparaître comme force psychique. Il nous faut acquérir un don d'observation de ces choses-là, nous verrons alors à l'œuvre dans le corps, pour cette période de la vie humaine, les sept premières années, un certain système de forces qui, après cette période, se manifestera comme une réalité psychique. Nous avons alors pris connaissance de ce qui travaille en réalité dans l'organisme humain, du moins en cette partie de sa substantialité ; nous savons ce qui travaille dans l'organisme humain au cours des sept premières années de la vie.

Quand maintenant l'être humain se trouve dans l'état vital qui va de l'endormissement au réveil, ce

que je viens de décrire joue un rôle important dans deux états successifs. On peut observer que le petit enfant n'a pas le même sommeil que l'être humain qui lui succède après le changement de dentition. La différence, certes, ne saute pas aux yeux, mais elle existe. En effet, jusqu'à sa septième année, l'enfant ne peut pas encore faire pénétrer aussi intensément dans son sommeil – l'état propre à l'âme entre l'endormissement et le réveil – les forces psychiques qu'il y enverra plus tard, car ces forces sont encore affairées dans le domaine corporel, dans l'organisme corporel. C'est pourquoi l'enfant n'envoie pas encore dans le sommeil les concepts aux contours bien dessinés. Il envoie dans le sommeil encore peu de concepts tranchés, de représentations bien claires ; mais ces représentations sans contours très nets ont la particularité de mieux saisir les réalités de l'âme et de l'esprit que les représentations tranchées.

C'est quelque chose d'important : plus nos concepts sont affinés pour la vie de veille, moins nous pouvons en envoyer dans le sommeil pour saisir les réalités de ce dernier. C'est pourquoi l'enfant, en de très nombreux cas, rapporte de son sommeil un certain savoir de la réalité spirituelle. Cela cesse avec le changement de dentition, dans la mesure où se libèrent les forces en question, et où apparaissent des concepts aux contours nets qui influencent le sommeil. Ces concepts précis brouillent d'une certaine manière la vue des réalités spirituelles au sein desquelles nous vivons entre l'endormissement et le réveil.

Ce que je viens de dire peut être mis à l'épreuve de la contemplation suprasensible, si cette dernière développe la force que j'ai souvent décrite, que vous

trouverez dans ma *Science de l'occulte*, dans mon livre intitulé *Initiation, comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs ?* : quand le regard suprasensible parvient à la force de l'Imagination, quand apparaissent ces images dont nous savons qu'elles ont pour fondement des réalités spirituelles, nous en venons progressivement à contempler ces réalités spirituelles au sein desquelles nous nous trouvons entre l'endormissement et le réveil, et nous pouvons alors juger de la différence entre un enfant de moins de sept ans qui dort et un enfant endormi âgé de plus de sept ans. Nous pouvons voir alors se troubler la vision de ce que nous montre en toute clarté l'Imagination*, la vision de ces réalités spirituelles au sein desquelles nous sommes entre l'endormissement et le réveil.

Quand le changement de dentition intervient, il se forme dans l'âme, jusqu'à la puberté, quelque chose qui peut être saisi, d'une certaine manière par l'Imagination. L'Imagination nous livre des expériences qui nous renseignent sur ce qui se forme dans l'âme humaine à cette période. L'expérience que je viens de décrire, relative à ce qui se passe entre l'endormissement et le réveil n'en est qu'une parmi tant d'autres que permet la connaissance imaginative. Dans ces états intéressants que traverse l'enfant entre le changement de dentition et la puberté, nous assistons à un véritable combat dans cet être en devenir. À cette époque de la vie, le corps éthérique, qui active ses systèmes d'organisation spécifiques jusqu'à

* Note de l'éditeur : La majuscule mise au mot Imagination renvoie à une définition propre à l'anthroposophie de ce que recouvre ce terme, idem pour Inspiration et Intuition.

la puberté, combat en quelque sorte le corps astral. L'enfant est vraiment au centre d'un combat. Et quand nous en regardons la projection physique, nous pouvons dire : il y a, à cette époque de la vie d'un enfant, un violent combat entre les forces de croissance et les forces qui interviennent en nous par l'inspiration physique, par la respiration. C'est un processus très important qui se déroule à l'intérieur de l'être humain : pour la connaissance de ce dernier, il faudra l'étudier de plus en plus. Car ce que le changement de dentition libère sur le plan de l'âme, ce sont les forces de croissance. Naturellement, une part notable reste encore dans le corps, et alimente la croissance ; la part qui est libérée se manifeste sous l'aspect de forces de l'âme.

Mais les forces de croissance, qui continuent de fonctionner dans l'enfant, s'arc-boutent contre ce qui apparaît chez l'enfant essentiellement à travers le processus de respiration, et qui ne pouvait pas apparaître plus tôt. Bien sûr, le processus de respiration existe déjà chez l'enfant, mais tant que celui-ci mobilise dans la croissance et l'organisation de son corps les forces qui se dégageront au moment du changement de dentition, l'organisme enfantin reste étranger aux effets notoires ultérieurs du processus de respiration dans le corps humain. Car une grande partie de notre évolution est liée à ce processus respiratoire. D'où ces exercices orientaux qui concernent surtout le processus respiratoire, parce qu'ils permettent d'intervenir sur lui et que l'on entre ainsi en contact avec ce qui organise l'être humain, ce qui met en mouvement les processus corporels internes, dynamique qui a quelque chose à voir avec la pénétration des secrets du monde.

Comme je l'ai dit, avant le changement de dentition, les intentions du processus respiratoire ne peuvent pas être mises en œuvre dans l'organisme humain. Mais ensuite, les forces qui demeurent consacrées à la croissance engagent un combat contre ce qui pénètre en l'être humain par l'intermédiaire du processus de respiration. Car le premier événement important qui survient sur le plan corporel comme conséquence du processus respiratoire, c'est la puberté.

La science ne discerne pas encore ce lien entre la respiration et la puberté. Mais il est très réel. Nous inspirons en fait ce qui nous conduit à la maturité sexuelle, mais qui nous donne aussi, dans un sens plus large, la possibilité d'embrasser désormais le monde avec amour. Cela, en réalité, nous l'inspirons. Chaque processus naturel recèle en effet une face spirituelle. Le processus de respiration est le siège d'une réalité spirituelle et d'une réalité où se conjuguent esprit et âme. Celle-ci pénètre en nous par le processus de respiration. Elle ne peut entrer que lorsque les forces qui ont agi auparavant dans l'organisme cessent leur activité au moment du changement de dentition et deviennent psychiques. Alors ce qui émane du processus de respiration afflue dans l'être humain.

Il s'y oppose – d'où le combat – ce qui vient des processus de croissance qui n'ont pas changé de nature, ce qui, en d'autres termes, vient des forces éthériques. Ce combat se déroule entre les forces éthériques, les forces qui montent de notre corps éthérique, qui ont leur correspondant physique dans le système métabolique, dans la circulation sanguine, et les forces astrales. Le métabolisme intervient alors

dans le système circulatoire, dans le système rythmique. Nous pouvons donc dire schématiquement : nous avons notre système métabolique, qui intervient dans le rythme de notre sang, dans le système rythmique sanguin ; le système métabolique que je dessine ici schématiquement en blanc, intervient dans le système circulatoire (voir figure 8, rouge). C'est ce qui, du côté du corps éthérique, donne l'assaut vers le haut, en quelque sorte, dans l'être humain, à cette période qui va de la septième à la quatorzième année.

*Fig. 8*




Le corps astral fait opposition à cela. Nous avons donc l'élément rythmique, venant de la respiration, qui afflue dans ce qui lui correspond sur le plan corporel et il y a un combat entre le rythme de la circulation sanguine et le rythme respiratoire (bleu). C'est ce qui se passe à l'intérieur de l'être humain pendant cette période de la vie.

Si on parle en images, on peut dire, même si cela peut paraître un peu excessif qu'entre la neuvième et la dixième année, en chaque enfant, ce qui n'était auparavant qu'un prélude, des escarmouches, passe au degré supérieur et devient combat principal. Le

corps astral et le corps éthérique déclenchent leur principale bataille entre la neuvième et la dixième année.

C'est pourquoi il est si important pour le pédagogue d'observer ce moment. En tant que professeur, éducateur, enseignant, il faut porter une grande attention – cela prend une forme différente chez chaque enfant – à ce qui se déroule entre la neuvième et la dixième année.

Chez tous les enfants, on voit quelque chose de très particulier. Certains traits du tempérament se métamorphosent. Certaines idées apparaissent. Mais avant tout, c'est à ce moment que l'on doit commencer à bien marquer la différence entre le moi et le monde extérieur, alors qu'avant, il est préférable de n'y faire aucune allusion. Avant ce stade, il est bon de parler à l'enfant en images de type conte, comme si on pouvait assimiler les processus de la nature à des processus humains, en personnifiant les premiers pour les expliquer ; mais après, on peut commencer à dispenser à l'enfant un enseignement plus scolaire sur la nature.

On ne devrait faire des sciences naturelles avec l'enfant, même sous une forme très élémentaire, qu'à partir de ce moment. Car celui-ci, au moment où il commence dans la première septaine à avoir un sentiment distinct de son moi, ressent justement le moi pour la première fois. Et à ce moment, il associe à ce moi un concept aux contours très précis, cette précision, naturellement, pouvant avoir différents degrés. Ce n'est qu'à cette période que l'enfant apprend à bien se distinguer du monde extérieur. Et à cela, correspond une confrontation très particulière du rythme respiratoire avec le rythme circulatoire,

une confrontation du corps astral et du corps éthérique.

Ces choses ont toujours en l'être humain deux faces. L'une d'elle est constituée par l'état de veille, entre le réveil et l'endormissement. Je viens de décrire cet état. Entre l'endormissement et le réveil, les choses se présentent différemment. Quand nous sommes parvenus à l'Imagination, et que nous nous sommes élevés jusqu'à l'Inspiration, pouvant ainsi juger de ce qui se passe par l'intermédiaire du processus de respiration, corollaire physique de l'Inspiration, nous constatons qu'à ce moment seulement – un peu plus tôt pour tel enfant, un peu plus tard pour tel autre, mais en moyenne entre la neuvième et la dixième année – il se produit dans le sommeil une véritable séparation du moi et du corps astral d'avec le corps éthérique et le corps physique. Le petit enfant est, notamment avec son je, lié très intimement à son corps physique et son corps éthérique, même quand il dort. Mais à partir de ce moment, le moi se met à prendre l'éclat d'un être indépendant, précisément quand, avec le corps astral, il ne prend pas part aux fonctions du corps éthérique ni du corps physique.

C'est pourquoi les enfants qui meurent avant ce moment, dans la vie qu'ils ont eues jusqu'à cinq, six, sept, et même huit ou neuf ans, conservent quelque chose qui consomme peu la séparation d'avec le monde spirituel et psychique traversé entre la mort et une nouvelle naissance ; ces enfants sont ainsi rendus relativement facilement à ce monde d'âme et d'esprit, ils n'avaient rajouté qu'une petite pièce à la vie qui s'était accomplie pour eux avant leur conception ou leur naissance, et on ne peut parler de véritable cou-

pure de vie, si nous considérons la mort précoce, que lorsque les enfants meurent après ce moment. La vie nouvelle n'a pas alors de lien aussi intense avec l'ancienne vie. Ce n'est qu'à partir de ce moment que prévalent les états décrits dans ma *Théosophie,* tandis que les enfants qui meurent prématurément sont comme rejetés et rattachent leur vie terrestre à la vie qu'ils ont menée jusqu'à la conception ou la naissance. Il faut en effet rappeler qu'en l'enfant, jusqu'à sa neuvième ou sa dixième année, l'entité formée par le corps et l'âme et celle que constituent l'âme et l'esprit sont bien plus imbriquées l'une dans l'autre que ce n'est le cas chez l'être humain plus âgé, où la dualité est beaucoup plus affirmée. Le petit enfant porte en son corps son âme et son esprit, qui y travaillent. Après le stade que nous avons évoqué, l'âme-esprit et le corps-âme se présentent comme une dualité, et dès lors, l'âme et l'esprit en l'être humain se préoccupent moins du corps. Un corps d'enfant est beaucoup plus pénétré d'âme qu'un corps plus âgé. Le corps de l'enfant pendant qu'il grandit est encore imprégné par les forces de l'âme, car il reste toujours des forces psychiques, même si une grande partie s'est métamorphosée au moment du changement de dentition.

Puis, nous pouvons dire qu'à partir de la douzième année, cette lutte s'apaise progressivement et, à la puberté, le corps astral entre de plein droit dans la constitution humaine. Ce qui se détache à ce moment-là de l'être humain, ce qui cesse de se soucier autant du corps, c'est ce qui reconduit l'être humain par la porte de la mort dans le monde de l'âme et de l'esprit, lorsqu'il meurt. Je l'ai dit, le petit enfant est rejeté vers sa vie précédente, alors que l'être humain,

après ce moment, en est séparé. Et ce qui se détache là porte les germes qui permettront de traverser la porte de la mort. La connaissance imaginative permet d'observer très précisément ces choses, et on peut attirer l'attention sur des détails très précis. On peut montrer que les forces qui apparaissent là conduisent à des concepts aux contours précis – mais qui atténuent les réalités spirituelles au milieu desquelles nous dormons – et font de l'homme un être autonome.

En se coupant des réalités spirituelles, en les atténuant, l'être humain devient cet esprit parmi les esprits qui devra franchir la porte de la mort. L'enfant se love toujours, en quelque sorte, dans les réalités spirituelles. En devenant adulte, il s'en détache, sa substance se centre en lui-même. Seule une connaissance imaginative ou inspirée peut percevoir ce qui prend alors de la densité, mais c'est une réalité présente en chaque être humain. Le processus que j'ai évoqué hier se met en route : si l'être humain ne laisse pas la science de l'esprit agir sur lui, l'entité en voie d'autonomisation – surtout à une époque où l'être humain ne reçoit que des concepts matérialistes et intellectuels, où l'école transmet intellectualisme et matérialisme, car nos matières scolaires ont une structure matérialiste – est organisée dans un sens ahrimanien. Étant donné que, pendant la journée, en ce qui concerne notre volonté, et donc nos instincts, nous sommes endormis, la part qui est en voie d'accession à l'autonomie capte les instincts. Nous avons le moyen de maîtriser cette vie instinctive en assimilant les concepts de la science de l'esprit.

Ceux qui sont exclusivement intellectuels, matérialistes ou sensualistes disent que ces concepts de la

science de l'esprit sont des chimères, qui ne décrivent rien de réel ! Pour eux en effet, n'est « réel » que ce qui est accessible aux sens. Mais ce n'est pas du tout ce que ces concepts désignent. Les concepts que vous trouvez dans ma *Science de l'occulte* ne décrivent absolument pas le monde sensible extérieur, ils ont vocation à décrire un monde suprasensible. En les accueillant, on accueille donc des concepts évoquant ce monde suprasensible, même s'il n'est pas encore ouvert à notre vision. On assimile des concepts appropriés au monde spirituel, non applicables au monde physique sensible, et l'on s'arrache à la part qui se nourrit de l'être humain dans le monde physique et sensible, qui se nourrit des instincts.

Cette éducation est nécessaire à tout le genre humain ; faute de ce soutien, l'humanité pourrait sombrer de plus en plus dans le chaos social. Car la conséquence réelle – comme je l'ai dit hier – de l'intellectualisme et du matérialisme dans la science, la conséquence réelle du règne actuellement généralisé de notre esprit scientifique, c'est une situation sociale chaotique, qui est en train de poindre en ce moment à l'est de l'Europe, sous une forme terrible.

Comme je l'ai dit, par la logique classique, on ne peut pas déduire le bolchevisme de la philosophie de Mach, d'Avenarius ni de Bergson ; mais c'est la logique réelle qui montre le lien entre les deux, le lien de conséquence. L'évolution au cours des derniers siècles a engendré un dualisme entre l'observation de la nature et le monde idéel moral de l'être humain : il faut que l'humanité contemporaine voie bien cela. D'un côté, nous avons une vision de la nature où n'intervient que la notion de nécessité naturelle, comme je l'ai souvent souligné, qui veut être rigou-

reuse, exacte, qui veut tout ramener à certains liens de cause à effet, à ce qu'on appelle des relations de causalité. Cette vision de la nature assemble des éléments pour proposer une architecture du monde, construit des hypothèses sur l'origine et la fin de la terre.

Elle a en face d'elle les idéaux moraux et religieux qui vivent en l'être humain. Mais ils sont totalement détachés de ce qui vit dans la manière de voir la nature. C'est pour cela que l'on s'efforce tant de justifier ce contenu moral et religieux par une certitude fondée simplement sur la foi. On a systématiquement isolé ce contenu moral et religieux, on l'a empêché, d'une certaine manière, d'entrer en contact avec la description de la nature extérieure, car on sent que l'un détruit l'autre, ne souffre pas l'autre à ses côtés. Et notre conception actuelle de la nature, dans sa phase la plus récente, qui a réuni l'optique et l'électrodynamique, entraîne nécessairement la représentation de la mort par la chaleur. Mais en ce cas, à la fin de la terre, celle-ci mourra avec tous les êtres humains qu'elle porte, et alors, il n'y aura plus de développement possible pour aucune âme humaine, malgré tous les idéaux moraux. Cette fin de la terre est programmée par la loi de la conservation de l'énergie ; la loi de la conservation de l'énergie implique la mort de la terre, qui doit mourir avec toutes les âmes humaines, puisque d'après les matérialistes, l'âme humaine doit mourir avec le corps humain. C'est seulement si nous savons parfaitement que ce qui vit en nous sous forme morale, ce qui est imprégné d'idéaux religieux, peut être comparé à une graine porteuse d'une réalité, de même que la graine d'une plante qui s'épanouira dans la prochaine forme

de la plante, l'année suivante, ce n'est que si nous avons acquis la conviction que les réalités morales vivant en nous constituent le début et le germe d'une existence naturelle future, et que la terre, tout ce qu'elle contient, visible à nos yeux, audible à nos oreilles, perceptible à nos autres sens, n'obéit pas à la loi de la conservation de l'énergie mais meurt, se détachant de toutes les âmes humaines qui emportent alors leurs idéaux moraux, nouvelle vie de la nature, devenant existence jupitérienne, existence vénusienne, existence vulcanienne, c'est seulement si nous avons totalement compris ces mots : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles, c'est-à-dire le Logos qui se forme dans les âmes humaines, ne passeront pas » que nous pourrons parler en toute honnêteté de la teneur morale et religieuse de notre âme humaine. Sinon, cela n'est pas honnête. Sinon, nous plaçons d'une certaine manière l'élément moral dans le monde et nous nous en tenons à une autre certitude que la certitude naturelle. Mais si nous avons bien compris, s'il est vrai que, selon les paroles du Christ, la réalité morale est le commencement d'un cosmos qui s'échappera des enveloppes mortes quand ce cosmos-ci tombera en poussière, nous avons une vision du monde qui montre les métamorphoses de la réalité morale et de la réalité naturelle.

L'humanité contemporaine doit se pénétrer de cela. Car l'application de la pensée qui prévaut dans le domaine de la nature, formée au cours des siècles derniers, rend impossible tout accès au concept de société, même le plus simple, dont nous avons besoin. Car il faut que la reconnaissance de la signification cosmique de la moralité soit bien vivante dans

ces concepts de société. L'être humain doit réapprendre qu'il est un être cosmique. Il ne pourra pas prétendre réguler les questions sociales terrestres avant d'avoir compris les liens qui l'unissent à des intentions cosmiques, à des entités cosmiques.

C'est une vérité que pressentent ceux de nos contemporains dont l'âme perçoit toute la tragédie de l'abîme creusé entre notre vision de la nature et notre vision de la morale. Peut-être sont-ils peu nombreux à sentir toute l'importance de cet abîme, mais cet abîme, il faut qu'il soit franchi. Il faut qu'il redevienne possible de prendre au pied de la lettre ces paroles : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas. » Cela signifie : ce qui germe en l'âme humaine se déploiera précisément quand la terre aura disparu.

Mais on ne peut pas être un vrai tenant de la loi de la conservation de l'énergie et croire en même temps que le monde moral a une signification éternelle. C'est seulement en ayant le courage de discerner depuis ce centre l'essence de notre vision de la nature que l'on trouvera une issue au chaos actuel. Cela n'est possible que si les hommes se décident à retourner, consciemment cette fois, à cette sagesse qui fut donnée à l'humanité de façon instinctive dans les anciens mystères. Si l'humanité se décidait à avancer consciemment en direction du monde spirituel, cela lui serait objectivement possible, mes chers amis. Depuis la fin du 19e siècle, une vague du monde spirituel veut entrer dans notre monde physique. J'aimerais même dire qu'elle s'y précipite, elle est là. Les hommes n'ont qu'à ouvrir leur cœur et leur esprit, et elle parlera aux cœurs et aux âmes. Le monde suprasensible est plein de bienveillance, mais

l'humanité résiste encore. Les terribles événements de la deuxième décennie du 20e siècle traduisent finalement la résistance de l'humanité à cette déferlante du monde spirituel. La pire opposition à cette entrée du monde spirituel est celle de l'esprit scientifique. Une fois que les habitudes de pensée matérialistes, intellectuelles sont prises, on ne veut pas, sous quelque forme que ce soit, faire intervenir ce qui peut être tiré du monde spirituel.

Sous ce rapport, la vague intellectuelle et matérialiste a atteint sa puissance maximale dans la seconde moitié du 19e siècle. Naturellement, le matérialisme s'est longuement préparé. J'ai toujours évoqué sa véritable origine historique ; le matérialisme grec de Démocrite et de ses compagnons n'était qu'un prélude. Le matérialisme n'a pris une importance historique que depuis le milieu du 15e siècle, où il s'est développé peu à peu. Certes, il a pris peu à peu de l'importance, mais, malgré l'extinction de la tradition authentique et de ses dogmes, il restait l'impression de l'existence d'un monde spirituel, aussi présent que le monde physique, et saisissable lui aussi, mais pas par la démarche intellectuelle humaine.

Aujourd'hui, certains, qui ne voient pas encore l'essentiel, regardent avec une certaine nostalgie vers des temps pas si lointains, où même les penseurs positivistes et matérialistes n'auraient pas osé considérer l'être humain de façon tout à fait inhumaine. Cette tendance n'est apparue que dans la deuxième moitié du 19e siècle, on en est arrivé à regarder l'être humain d'une façon qui n'était plus humaine. La vengeance fut l'apparition progressive d'une pensée très abstraite, apparue dans la forme récente de la théorie de la relativité. Il est donc intéressant de voir

qu'il existe encore quelques esprits qui évoquent les temps où même les penseurs matérialistes souhaitaient partir d'un point de vue spirituel pour traiter les questions relatives à l'être humain.

Auguste Comte était certes un esprit intellectuel et positiviste, mais il ne vivait pas encore à cette époque de la fin du 19e siècle, où l'homme était en fait totalement rejeté de la vision humaine, où l'on ne comprenait plus que la nature extérieure – parce que l'intellectualisme et le matérialisme ne peuvent comprendre que la nature extérieure – où l'on ne regardait plus ce qui était spécifiquement humain, où du moins on ne le pensait plus que dans les images de la nature extra-humaine. Il est intéressant de lire la remarque d'un penseur anglais, *Frederick Harrison*, concernant *Auguste Comte*. Il dit : Je pense à une remarque frappante qu'Auguste Comte a faite il y a plus de 70 ans. Auguste Comte, le positiviste, l'intellectuel, n'avait pas encore rompu tous les liens avec la spiritualité de l'ancienne époque, il voit venir l'époque où l'être humain sera exclu. Mais malgré son positivisme, malgré son intellectualité, ce qui monte là ne lui plait guère, et il n'a pas encore vu la forme que cela prendra dans le dernier tiers du 19e siècle : nos médecins modernes, dit Comte, me semblent être pour la plupart des vétérinaires. Il voulait dire, selon Harrison, qu'ils traitent trop souvent les êtres humains, particulièrement les femmes, comme si elles étaient des chevaux ou des vaches.

Comte insistait sur la nécessité d'observer habituellement les maladies sous plusieurs angles, il disait qu'elles portaient un élément spirituel en elles, souvent qu'il jouait même un rôle de premier plan, si bien qu'un médecin pour humains devait être tout à

la fois philosophe de l'âme et anatomiste du corps. Il affirmait que tout médicament véritable avait deux aspects. Pour cette raison, ajoute Harrison, il rejetterait les théories unilatérales de Freud. Puis Harrison poursuit : « La vision de Comte a continué de se développer, mais elle a débouché sur celle qui traite les êtres humains comme des chevaux et des vaches et qui transforme peu à peu les médecins de l'humanité en vétérinaires... On ne voit nulle part la thèse principale d'Auguste Comte : tout est relatif – ce qui contient en soi le centre légitime de la théorie de la relativité. Ce postulat principal est mieux fondé et plus profond pour la philosophie et la vie chez Auguste Comte que chez Einstein. » Il est réconfortant d'entendre encore de telles affirmations aujourd'hui, car nous vivons à une époque où l'esprit scientifique s'arc-boute contre tout ce qui vient du côté spirituel, et notamment tout ce qui voudrait intégrer l'esprit dans la vie humaine, dans les actions humaines, dans des domaines aussi capitaux que la médecine.

Demandons-nous à présent : qu'est-ce donc qui rend le matérialisme et l'intellectualisme si attirants pour le scientisme actuel ? Regardez comment les choses se passent : notre système scolaire est fait de telle sorte que le professeur est invité à s'intéresser le moins possible à la manière dont l'enfant est configuré. Le professeur ne veut pas se compliquer la tâche, il a été éduqué lui-même en ce sens, ce qui le détourne d'une approche fine de l'évolution enfantine, telle que je l'ai décrite. On ne veut pas se préoccuper de tout cela. Car il faudrait alors ne pas redouter le passage de la vie ordinaire, où nous vivons

dans l'illusion, à une vie fort différente, où nous accèderions à la connaissance de la réalité.

Cette métamorphose de l'être humain, cette transformation, en vue d'une connaissance, c'est ce dont on a peur aujourd'hui, c'est ce dont on ne veut pas. On veut s'élever le plus confortablement possible vers les vérités suprêmes, qui ne peuvent être que des abstractions suprêmes, car c'est à des abstractions que mène le confort. Il n'appelle en effet à aucune métamorphose de soi. Mais on ne peut parvenir à la substance véritable de la vie, fondement de ce que nous offrent les sens extérieurs, si l'on néglige de s'élever vers des concepts qui ne sont pas significatifs dans la vie sensorielle ordinaire, des concepts qu'on ne peut pénétrer que par sa propre force intérieure. La vie dont jouit l'être humain touche ce monde suprasensible, et l'être humain est invité à notre époque à recevoir un sain éclairage sur ce monde suprasensible. J'ai dit hier que la vision matérialiste et intellectuelle du monde n'est pas l'apanage de quelques scientifiques, en raison de leur formation, mais qu'elle a été vulgarisée, dans des concepts familiers aux personnes les plus simples, qui croient appartenir encore aux anciennes confessions. C'est pourquoi il est urgent que notre vie s'imprègne également, sous une forme accessible au grand public, d'éléments évoquant le monde spirituel.

Partout où l'on tente d'introduire dans les différents domaines de la vie les apports de la science spirituelle anthroposophique, on rencontre les spécificités de l'époque actuelle. Dans le domaine de la médecine, de la religion, dans la vie sociale, partout, il faut faire entrer la science spirituelle anthroposophique, et certainement pas d'une manière sectaire :

elle prétend au même sérieux scientifique que celui avec lequel a été éduquée l'humanité depuis le milieu du 15e siècle, qui concernait le domaine de la nature, et qui a été pleinement reconnu.

Et quand l'enfant a grandi, quand il a la chance de faire une formation supérieure, regardez comment cela se passe aujourd'hui : ces jeunes gens, les médecins, les théologiens, les philologues, les juristes, ils n'ont aucune nécessité de devenir autre chose, ils ne doivent pas se transformer, ils doivent rester tels qu'ils sont et assimiler leur science sous forme d'abstractions. Toute tentative de donner quelque chose qui soit de l'ordre de la connaissance du monde est immédiatement rejetée par ceux qui veulent continuer de vivre leur vie confortablement dans les abstractions, ce qui mène par ailleurs au chaos. Nous voyons donc apparaître un symptôme intéressant, que j'aimerais évoquer. À l'occasion de nombreuses conférences faites en différents endroits par le pasteur Geyer [12] de Nuremberg, on a vu que les auditeurs, notamment les scientifiques, flairaient l'intention d'introduire dans leur domaine des éléments de science de l'esprit d'orientation anthroposophique. Cela, les gens ne le veulent pas. Les gens bien-pensants non plus. Ils sentent qu'ils devraient changer tout ce qu'ils ont appris dans leur domaine scientifique, et engager une réflexion radicale sur leurs propres concepts. C'est pourquoi, en face de propositions nouvelles, ils préfèrent juger les choses à l'aune de leurs propres concepts fondamentaux, de leurs abstractions commodes. À la suite des conférences de Geyer, est paru un article d'un médecin-chef, Kolb [13], psychiatre et directeur de l'hôpital psychiatrique d'Erlangen, un homme qui devrait saluer

avec joie et satisfaction l'éclairage fécond proposé par la science de l'esprit dans un domaine où elle seule est en mesure de le faire : le domaine psychiatrique.

La science de l'esprit explore de façon saine les chemins que le psychiatre parcourt sur un mode maladif, et la psychiatrie ne peut elle-même guérir que si elle reçoit l'éclairage, dans toutes ses branches, dans tous ses détails, des résultats de la science de l'esprit anthroposophique, acquis par des voies saines. Le psychiatre devrait donc se mettre en route afin que sa psychiatrie puisse être imprégnée par la science de l'esprit ; car la psychiatrie est devenue au fond rien moins qu'une « psychopathographie ». C'est quelque chose de terrible, actuellement, cette psychiatrie. Le psychiatre, qu'est-ce qu'il fait donc ? Il ne sent pas que l'envoi éventuel des rayons lumineux de la science anthroposophique de l'esprit éclairent la psychiatrie, mais il présente la science de l'esprit selon les normes de la psychiatrie en vigueur, c'est-à-dire qu'il évalue la science de l'esprit avec un étalon psychiatrique. Et si en outre il est bien-pensant, cela devient intéressant, c'est comme si vous vous regardiez dans une boule de jardin qui reflète votre visage : s'il est beau, on en verra encore la beauté, mais sous une forme caricaturale. Bien sûr, la science de l'esprit sera nécessairement caricaturée si elle est présentée par quelqu'un qui s'oppose à elle de toutes ses forces tout en étant bien-pensant. Il est intéressant de lire quelques mots bienveillants de ce Dr Kolb, psychiatre-chef :

« Je tiens le célèbre anthroposophe Rudolf Steiner » – pardonnez-moi, je dois lire – « pour une personnalité géniale, mais extraordinairement inégale,

présentant des traits frappants, que seules des connaissances psychiatriques permettent de comprendre. Monsieur le Pasteur Geyer, de Nuremberg, semble être en accord avec les théories de Steiner. J'ai entendu deux fois une conférence publique de cette personnalité ecclésiastique tenue par beaucoup en haute estime. En tant qu'œuvre d'art, la conférence était charmante. Je tiendrais pour une barbarie de cueillir la fleur bleue de la poésie qui nous fut offerte avec tant de grâce, et de troubler par des couleurs critiques le parfum bleu – le bleu du parfum ne semble pas critique – dans lequel il nous a dépeint l'approche de l'ère steinerienne. Seulement, en tant que psychiatre, il me faut dire une seule chose : la « clairvoyance » de Steiner n'est rien d'autre qu'un penser habituel, influencé par une sorte d'auto-hypnose ; quand une personnalité géniale, et comme je veux d'emblée l'admettre – plus tard, cela sera différent ! – d'un haut niveau moral, armé d'une brillante formation scientifique et générale, très au fait des doctrines philosophico-religieuses qui ont eu cours jusqu'à présent, comme l'est Steiner, regarde, pour ainsi dire, dans son cerveau et nous offre le contenu de son cerveau sous le nom d'« anthroposophie », nous pouvons trouver à côté de nombreux traits fantastiques de bonnes pensées, nobles, moralement élevées, quelques-unes même dotées d'une valeur scientifique indéniable. »

Je vous en prie, écoutez bien ! La pensée ordinaire, sous l'influence de l'autohypnose, regarde dans le cerveau et ce qu'elle y voit est ensuite présenté comme anthroposophie ! Prenez seulement la phrase géniale de ce psychiatre : tout se trouve en regardant dans le cerveau, à l'aide d'un peu d'autosuggestion !

« Mais si sa doctrine, accessible jusqu'alors aux seules élites instruites, était lancée au peuple *ex cathedra*, des hommes moins géniaux, sans formation, annonceraient aussi aux hommes étonnés les produits de leur prétendue clairvoyance. »

Ces personnes moins instruites l'ont déjà assez fait ! C'est vraiment comme si ce psychiatre qui voit dans l'anthroposophie une pensée influencée par l'autohypnose, une pensée qui voit dans le cerveau, vivait en dehors du monde réel.

« Etant donné que l'occultisme, comme le communisme, possède une inquiétante force d'attraction sur des faibles d'esprit, sur une jeunesse immature, sur les vieillards séniles avant l'heure, sur les grands rêveurs, sur les hystériques, par-dessus tout sur les psychopathes, les apathiques, les mythomanes et les bluffeurs, nous verrions que dans notre peuple abattu par la guerre, la mort, la détresse, l'inquiétude de l'avenir, notre peuple devenu vulnérable, des prophètes se lèvent, semblables à ceux dont nous lisons avec effroi les méfaits dans l'histoire des anabaptistes de Münster. L'Église catholique a bien mérité pour avoir rejeté Steiner sans la moindre ambiguïté et avec la plus grande fermeté » – vous trouvez cette absence d'ambiguïté et cette fermeté chez des personnes qui vivent tout près d'ici ! – « et je voudrais en tant que protestant prier instamment tout membre du clergé protestant de bien peser ce danger et le danger de chute de notre Église dans une secte stérile et dangereuse, avant de recommander à des chrétiens épris d'idéal la doctrine de Steiner, dangereusement séduisante mais chargée de traits pathologiques. »

Le pasteur Geyer a donc reçu cette leçon d'un psychiatre, médecin-chef et directeur de l'hôpital psychiatrique d'Erlangen, le docteut Gustav Kolb.

Vous voyez la tournure d'esprit d'un homme qui a totalement assimilé les habitudes de pensée de la science moderne. Et je vous prie de réfléchir un instant, ou même de méditer sur les éventuels résultats qu'offrirait le regard qui, au lieu de se tourner vers le monde extérieur, au lieu de renforcer son acuité spirituelle par les facultés d'Imagination, d'Inspiration, d'Intuition, qui conduisent aux connaissances exposées dans ma *Science de l'occulte,* décrirait le cerveau humain sous autohypnose. Les descriptions du psychiatre sont hallucinantes ! C'est bien en psychiatrie que ce type de description a émergé ! Notons tout de même qu'un homme comme ce Gustav Kolb a encore la bienveillance de ne pas troubler le parfum bleu par d'autres couleurs critiques, il va jusqu'à penser que c'est une barbarie de marcher sur la fleur bleue du pasteur Geyer. De ce côté-là, il est presque bienveillant ; mais c'est un représentant vraiment typique de l'esprit scientifique moderne.

Voilà ce que la science de l'esprit d'orientation anthroposophique peut attendre et espérer de l'esprit scientifique moderne ! C'est pourquoi il convient de rappeler infatigablement que cette science de l'esprit d'orientation anthroposophique a vraiment besoin de collaborateurs actifs qui débusquent dans les moindres recoins les affirmations de ce genre et les éclairent sous leur vrai jour, montrant d'abord que l'esprit scientifique actuel ne saurait parler autrement, puis que tout cela, c'est du cerveau, mais pas de l'anthroposophie.

Il faut vraiment se libérer du préjugé selon lequel il serait possible aujourd'hui de convaincre ici ou là l'un des adeptes imprégnés des habitudes de pensée de la science moderne. La joie éprouvée par certains de nos sympathisants, qui manquent d'ampleur de vue, à l'idée d'attirer un tel ou un tel, cette joie est déplacée. Ce dont il s'agit, c'est que l'humanité sans préjugés se pénètre de ce que peut apporter la science de l'esprit d'orientation anthroposophique, et mette impitoyablement le doigt sur les caractères de cet esprit scientifique moderne, là où il se transforme en non-sens, même s'il est bienveillant. Nous sommes actuellement devant une situation extrêmement grave. C'est pourquoi il est nécessaire d'appeler continuellement à l'engagement du plus grand nombre possible de ceux qui ressentent cette gravité, et qui ne veulent pas rester les auditeurs désinvoltes et ravis des vérités anthroposophiques, mais qui veulent introduire activement partout dans la vie ce que la science de l'esprit d'orientation anthroposophique veut donner à cette vie, et qui ont aussi le courage et la force de s'engager là où c'est nécessaire. J'attire toujours l'attention sur ce point : le combat contre la science de l'esprit a pris toutes les formes possibles, grotesques, ridicules, mensongères, bienveillantes, mais toujours vaines. La contre-attaque est encore très timide. Elle doit s'affirmer, pour le salut de l'humanité future. Il faut que guérisse ce que l'esprit scientifique moderne – esprit qui, comme vous le savez, est reconnu par nous à sa juste valeur là où il se justifie –, à avoir voulu se mêler de domaines où il ne comprend rien, a rendu malade.

# VINGTIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 12 août 1921*

Il n'est guère possible d'importer directement dans la science de l'esprit anthroposophique les méthodes d'observation, de comparaison, de jugement en usage aujourd'hui, reflets des habitudes de pensée qui se sont installées au cours des trois ou quatre siècles derniers. Pour l'anthroposophie, ce que montrent les concepts intellectuels n'est qu'une ligne directrice pour orienter l'observation de la vie et du monde vers une vue d'ensemble de toute la réalité. Les concepts de base de la science de l'esprit ne sont donc guère qu'une sorte de schéma qui attire l'attention sur certaines méthodes d'observation. Ces modèles sont empruntés à la science de l'esprit constituée jusqu'à un certain degré ; celui donc qui l'étudie reçoit quelque chose qui peut éclairer le sain esprit humain mais ne peut être pleinement compris que lorsqu'on rapporte les données de la science et de la vie à ces modèles.

Les premiers pas dans le domaine de la science de l'esprit nous mènent rapidement vers l'un de ces modèles, celui qui place en toile de fond de l'observation de l'être humain le corps physique, le corps éthérique, le corps astral et le moi. Dans mon livre *Théosophie*, j'ai tenté d'aller au-delà d'un simple schéma avec ces quatre éléments de la nature humaine : par la manière dont j'ai exposé ces quatre concepts abstraits, j'ai voulu leur donner un certain contenu concret. On peut admettre ainsi qu'il est légitime, jusqu'à un certain degré – on ne peut jamais

faire plus – d'observer l'être humain sous l'angle de cette « quadripartition ».

Mais ces choses ne deviennent véritablement vivantes que si l'on se penche sur les manifestations de la vie humaine, sur les relations de l'être humain au monde, sur les événements du monde et sur le contenu précis de ces concepts assénés dans un premier temps de façon un peu schématique. C'est ce que nous allons essayer de faire aujourd'hui, en adoptant un certain point de vue.

Nous allons commencer par ce que nous appelons notre moi, dans la mesure où nous en faisons l'expérience consciente, pour comprendre ce qu'il représente en réalité. Vous savez que la conscience de ce moi est interrompue au cours de la vie par tous les états compris entre l'endormissement et le réveil. Le rêve fait exception, et encore, dans le rêve aussi, jusqu'à un certain degré, cette conscience de soi s'évanouit entre l'endormissement et le réveil. Nous pouvons dire qu'elle s'enflamme toujours au moment du réveil – le verbe « enflammer » est naturellement une image – et qu'elle s'estompe au moment de l'endormissement.

Si nous acquérons la faculté d'observer ces choses, nous remarquons que cette conscience du moi est étroitement liée à l'ensemble des perceptions sensorielles, et en fait, seulement à ces dernières. Il vous suffit de faire cette expérience qui consiste à éteindre pendant la veille tout contenu sensoriel, à faire abstraction de toute perception sensorielle. Nous reviendrons plus tard sur ce point, sous un angle encore différent. Vous constaterez que cette expérience, dans la plupart des cas et chez la plupart des personnes, fait sombrer dans une sorte de som-

meil ; cela signifie précisément que le moi s'estompe. On peut vraiment constater que la conscience de soi, telle que nous la connaissons à l'état de veille, est essentiellement liée à la présence du contenu sensoriel. Nous pouvons donc dire : nous faisons simultanément l'expérience du contenu donné par les sens et de notre moi. Pour la conscience ordinaire, nous ne faisons pas l'expérience de notre moi autrement que par le contenu donné par nos sens. L'ampleur de ce contenu coïncide avec la conscience de soi et – du moins pour la vie ordinaire – dans la mesure où il y a conscience de soi, il y a contenu sensoriel équivalent. Il est totalement légitime, quand on part du point de vue de cette conscience ordinaire, de ne pas séparer le moi du contenu sensoriel, et de se dire : dès qu'il y a impression de rouge, de tel ou tel son, degré de chaleur, de telle ou telle qualité tactile, gustative, olfactive, il y a présence d'un moi, et dans la mesure où ces impressions manquent, le moi, tel qu'on en fait l'expérience dans la vie ordinaire, n'est pas là.

J'ai souvent présenté cela comme un résultat de l'observation de l'âme. Je l'ai fait très clairement dans une conférence que j'ai prononcée au congrès de philosophie de Bologne, en 1911 [14], où j'ai essayé de montrer que ce moi dont on fait l'expérience ne devrait pas être séparé de l'ensemble des expériences sensorielles. Nous devons donc dire : le moi est essentiellement lié – je parle toujours d'expérience – aux perceptions sensorielles. Nous ne considérons pas d'emblée le moi en tant que réalité ; nous voulons au contraire, au cours de ces trois conférences, aujourd'hui, demain et après-demain, attirer progressivement l'attention sur cette réalité du moi. Mais

nous voulons commencer uniquement par ce que nous appelons l'expérience du moi dans notre vie.

Vous savez qu'il est difficile de vivre dans des représentations abstraites, qui ne sont pas nourries par un contenu apporté par les expériences sensorielles. Cela va si loin que de nombreux philosophes affirment l'impossibilité d'une pensée libérée de toute perception sensorielle, d'une activité représentative qui exclurait toute perception sensorielle, y compris les perceptions sensorielles réfléchies de l'intérieur. Mais, si l'on observe réellement l'âme humaine, on constate rapidement que l'expérience intérieure ne se limite pas aux perceptions sensorielles, nous allons simplement des perceptions sensorielles à ce que nous nommons représentations. Nous ne pouvons obtenir l'image pure de l'activité de représentation qu'en observant le devenir d'un complexe de perceptions sensorielles dont nous nous sommes détournés et que nous nous représentons après coup encore une fois, à l'aide des mêmes forces qui nous servent habituellement pour le souvenir. Naturellement, il n'est pas question d'affirmer que le contenu des perceptions sensorielles ne pénètre pas dans ces représentations. Mais l'activité que l'on peut observer dans l'âme humaine diffère, selon que nous fassions l'expérience d'une perception en lien avec le monde extérieur ou que nous nous représentions simplement cette perception sensorielle.

Cette vie des représentations nous détourne fortement du cœur de notre expérience du moi dans la perception sensorielle. Nous ne pouvons pas dire que nous avons, dans le même sens, une intense conscience de notre moi quand nous exerçons la simple activité représentative ; au contraire, dans la

pure activité de représentation, cette expérience du moi s'assombrit, ce qui se traduit par le passage à un état de rêverie ou de somnolence. Quand nous nous livrons à une activité de pure représentation, nous plongeons plus profondément dans notre monde intérieur que lorsque nous vivons en lien avec le monde extérieur, dans la perception sensorielle. Chacun doit ici s'observer lui-même. Il remarquera que le moi a tendance à s'estomper lorsque la perception sensorielle est atténuée. En effet, quand nous relions la représentation à l'expérience sensorielle, nous pénétrons, depuis notre moi, dans notre corps astral.

Nous pouvons donc dire : de même que la vie dans la perception sensorielle est liée à l'expérience du moi, la vie dans les représentations est liée au corps astral. Cet affaiblissement du moi se traduit – et c'est le point le plus important qu'il faut saisir pour comprendre ce que j'expose ici – par ceci : quand nous sommes dans une perception sensorielle, nous avons quelque chose de tout à fait individuel. L'ensemble des perceptions sensorielles que j'ai à un moment donné devant moi, nul autre ne peut l'avoir sous exactement le même aspect. Cet ensemble est absolument individuel, et c'est lui qui nous confère l'expérience de notre moi. En nous élevant à l'expérience de la représentation, nous avons le pouvoir d'accéder à quelque chose de plus général, par exemple de construire des abstractions, transmissibles à d'autres sous la même forme, pour lesquelles d'autres ont la même compréhension que moi. Nous sommes même seuls à pouvoir comprendre les perceptions sensorielles individuelles que nous avons pendant notre vie ; en revanche, les représentations que nous relions à ces perceptions prennent une

forme plus générale, qui peut être transmise à un plus grand nombre de personnes.

Cela témoigne du recul du moi lors du passage de l'expérience sensorielle à l'expérience représentative, qui entraîne en même temps une descente plus profonde en nous-mêmes : cela aussi est une expérience immédiate. Tandis que les représentations se mettent en place, plus exactement tandis que se déroule le phénomène qui préside à leur naissance, et que nous laisserons aujourd'hui indéterminé, elles deviennent des souvenirs. En fait, les représentations commencent par disparaître de notre conscience. Montant de certaines profondeurs – que nous ne préciserons pas davantage aujourd'hui – des faits se présentent à nous, à la suite desquels nous pouvons susciter à nouveau ces mêmes représentations.

C'est tout ce que nous pouvons affirmer. Si l'on s'en tient aux faits, n'est-ce pas, on ne peut pas dire avec les psychologues : les représentations descendent dans le subconscient, elles vont se promener à l'insu de la conscience et quand on se souvient, elles remontent de leur promenade. Cela ne correspond pas aux faits. Rien ne me prouve qu'une représentation que je me suis forgée il y a trois ans a continué d'exister jusqu'à ce jour, en promenade dans les tréfonds de l'âme, et aujourd'hui, au moment où je me souviens, elle refait surface. La seule chose que l'on puisse dire si l'on veut être exact, c'est celle-ci : à un certain moment, je me suis forgé une représentation ; les facultés engagées dans cette formation peuvent ultérieurement permettre la réapparition consciente en moi de cette représentation. C'est le seul fait objectif. Si l'on se préoccupait partout de faits objectifs exacts, il y aurait à coup sûr beaucoup moins de

théories et d'hypothèses dans le monde. Car précisément pour cet exemple, la plupart des gens croient qu'une fois forgée, une représentation continue sa vie quelque part en un lieu indéterminé et refait ensuite surface après sa promenade.

Mais nous savons aussi que la représentation que l'on forme à propos d'une expérience sensorielle est passagère et que, même si cela n'est pas toujours très net, il faut déployer une force intérieure, dont on peut faire l'expérience, pour faire apparaître, dans le souvenir, la représentation d'une expérience passée. Ce qui fonde ainsi les représentations de souvenir réside en nous dans une couche plus profonde que la représentation ordinaire liée à une impression sensorielle. C'est un type de représentation enraciné dans notre organisme, et lié à l'être de temps que nous sommes. Vous savez que l'on se souvient diversement des représentations, selon qu'elles remontent à un moment plus ou moins lointain. Si nous rassemblons tous les faits qui entrent en ligne de compte, nous devons dire : ce qui a vécu dans une représentation liée à une perception sensorielle a en tous cas pénétré dans le courant du temps dans lequel nous-mêmes vivons. Certaines impressions que nous avons quand émerge un souvenir nous disent à quel point la montée des souvenirs est liée à tout notre organisme. Nous savons aussi qu'aux différents âges de la vie, entre la naissance et la mort, le pouvoir de souvenir est plus ou moins grand.

Si nous retenons tous ces faits, nous pourrons nous dire ceci : de même que le pouvoir de représentation se trouve dans le corps astral, la force de la mémoire se trouve dans le corps éthérique. Si nous résumons donc la faculté de se souvenir par le mot

« mémoire », nous pouvons dire : la mémoire ne fait qu'un avec le corps éthérique, la vie des représentations ne fait qu'un avec le corps astral, l'activité de perception sensorielle ne fait qu'un avec le moi. Ce qui fonde l'activité représentative est absorbé dans le déroulement temporel de notre existence. Notre croissance, notre développement entre la naissance et la mort s'inscrit dans un certain courant temporel ; le souvenir, la mémoire se trouvent dans ce même courant, et nous ressentons leur parenté.

Voici maintenant un point qui vient s'ajouter aux choses que j'ai exposées jusqu'alors, et que chacun pourra vérifier : il suffira d'une observation de soi, subtile, attentive et rigoureuse. Le moi est lié à l'activité de perception sensorielle : cela est manifeste, et celui qui ne veut pas l'admettre refuse tout simplement de prendre acte d'un fait manifeste. L'expérience de représentation est liée au corps astral : l'observation ordinaire permet également de vérifier cette hypothèse. Il faut en revanche plus de subtilité dans l'observation si l'on veut s'assurer de la liaison entre corps éthérique et mémoire. Mais on peut même y parvenir scientifiquement, dirais-je, notamment en observant des cas pathologiques, des troubles de la mémoire, par exemple, visiblement liés à des troubles de la croissance, en particulier de l'alimentation. On peut tout à fait considérer les forces de l'alimentation comme voisines des forces de croissance ou de reproduction. On peut établir une série d'observations qui montrent ce lien de la mémoire avec le corps éthérique.

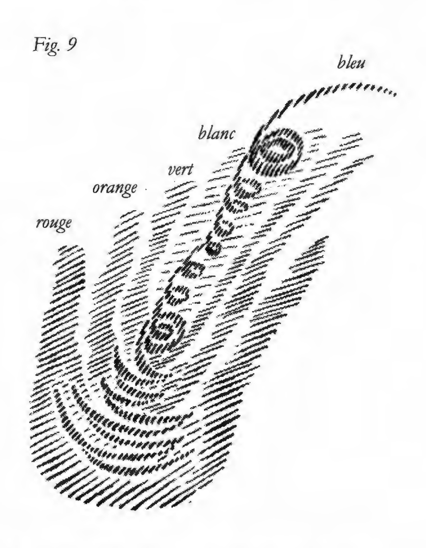
Ce que j'ai à ajouter maintenant ne découle que de l'observation imaginative : l'observation ordinaire peut tout au plus le pressentir. Mais quand cela ré-

sulte de l'observation imaginative, la cohérence du réseau dans lequel s'insèrent ces choses valide la justesse de ces affirmations pour le sain entendement humain. Nous pénétrons de plus en plus profondément dans notre être propre quand, partant de la perception sensorielle et du moi, de l'expérience de la représentation et du corps astral, de l'expérience du souvenir et du corps éthérique, nous plongeons finalement dans le corps physique.

Dans le corps physique, nous avons affaire à quelque chose qui a encore un lien avec le souvenir, mais pas de la même nature que le lien du souvenir avec le corps éthérique. Pour mieux comprendre les données de l'observation imaginative, que je vais détailler, on peut diriger son attention vers quelques pathologies, où l'être humain présente certaines tendances, dans son corps physique ; elles ne vont pas toujours jusqu'à l'apparition de mouvements involontaires, de brefs tressaillements, mais elles peuvent aussi, naturellement, conduire à la mort : nous serions toutefois en ce cas dans une autre catégorie. Quand apparaissent des mouvements involontaires, innocents, aimerais-je dire, celui qui veut approfondir le phénomène verra dans certains de ces mouvements les effets d'expériences antérieures. Si quelqu'un a tendance à effectuer certains mouvements avec ses doigts, par habitude, involontairement, on peut toujours montrer, si l'on a suffisamment de données pour sa recherche, les types d'expériences qui ont provoqué ces choses. Il ne doit pas s'agir de mouvements qui dépassent un certain degré d'inconscience, il faut que ce soient des mouvements semi involontaires.

Voyez-vous, en ce cas, c'est une expérience qui s'est imprimée trop fortement dans le corps physique ; une expérience peut s'imprimer dans le corps éthérique, mais pas trop fortement dans le corps physique, quand elle s'imprime trop fortement dans le corps physique, alors ce corps physique passe sous l'influence des souvenirs. Il ne le faut pas. L'observation imaginative nous montre que ce qui agit dans la mémoire est encore mouvement dans le corps éthérique, est encore dynamique dans le corps éthérique. Dans le corps physique, cela s'engorge. Il n'est pas permis à cette expérience de traverser complètement le corps physique, ce dernier est dans l'obligation de la repousser.

*Fig. 9*




Voici le schéma que je pourrais faire :

Nous avons ici le corps physique (fig. 9, rouge), nous avons ici le corps éthérique (orange), nous

avons ici le corps astral (vert) et nous avons enfin ici le moi (blanc). Une expérience sensorielle agit sur cet ensemble. Elle est d'abord reçue dans le moi. Quand elle pénètre dans le corps astral, une représentation y est rattachée ; quand elle pénètre dans le corps éthérique, sous forme de mouvement, c'est la force qui permettra ensuite l'existence du souvenir qui est à l'œuvre. Mais là, elle doit s'arrêter. Il ne lui est pas permis d'aller plus loin, elle ne doit pas pénétrer entièrement le corps physique, il faut qu'elle s'arrête ici. En effet, dans le corps physique, naît une image de ce qui vit dans le souvenir, dans un premier temps bien sûr tout à fait inconsciente. L'image ne ressemble pas du tout à l'expérience initiale, c'est une métamorphose ; mais il naît une image. Il faut donc dire : de même que la mémoire est liée au corps éthérique, une véritable image intérieure est liée au corps physique. Dans le corps physique, quand ce type de mouvement venant du corps éthérique s'endigue, nous avons toujours une imprégnation, une image ; naturellement, on ne peut atteindre cette image que par un acte de représentation imaginative. On voit alors comment le corps physique devient en fait le porteur de toutes ces images. Vous pouvez dire : il n'est pas possible que j'aie dans mon corps physique l'image d'un clocher ! Par une explication imagée, je vais vous aider à vous représenter comment cela est effectivement possible.

Supposez que vous ayez devant vous un visage, que vous faites se refléter dans un miroir quelconque. Ce dernier déforme complètement le visage. Admettons qu'il se forme alors une image terrifiante, terrible. Je ne veux pas dire que l'expérience extérieure d'un clocher engendre une image terrible

de cette sorte qui s'imprègnerait dans le corps physique, mais elle engendre nécessairement en tout cas quelque chose qui ne ressemble pas au clocher. Notez donc que si vous avez une représentation monstrueuse d'un beau front, c'est à cause de la courbure du miroir. Si maintenant vous avez la possibilité de tenir compte de cette courbure du miroir, vous pouvez – même si vous n'avez pas le visage devant vous – reconstruire le visage à partir de la caricature. Si vous comprenez la nature du miroir déformant, qui vous transmet une caricature, vous pouvez reconstruire le beau visage. À l'intérieur de l'être humain, nul besoin d'un clocher ou d'un drame quelconque, dont on aurait fait l'expérience : ce qui apparaît là, lié à la nature globale de l'être humain, permet de reconstruire l'original de la même manière.

On ne peut objecter qu'aucune image ne saurait se trouver à l'intérieur de l'être humain, sous prétexte que le monde est grand et qu'il n'a pas la même configuration que l'intérieur de l'être humain. L'image est là, et c'est une image qui constitue le point d'arrivée en l'être humain de l'expérience extérieure. Les processus de représentation, de mémorisation, sont les stades d'une traversée. Les expériences que nous offre le monde extérieur ne doivent pas simplement nous traverser. Il faut que nous soyons un isolateur ; nous devons les retenir, c'est finalement le corps physique qui s'en charge. Notre corps astral les transforme en de pâles représentations ; notre corps éthérique évacue leur contenu, ne gardant que la possibilité de les faire ressurgir. Mais ce qui en réalité est mis en nous en mouvement s'imprime en nous sous forme d'image, avec laquelle

nous continuons de vivre. Mais nous ne devons pas la laisser nous traverser de part en part ; si nous laissions passer immédiatement la représentation, elle ne serait pas rejetée par le corps éthérique jouant pour ainsi dire le rôle d'un élastique ; elle traverserait le corps éthérique, le corps physique, et nous serions ainsi ballottés ici et là de par le monde, au gré des événements. Il est difficile de décrire cela pour des phénomènes plus complexes, mais si par exemple je voyais un homme se mouvoir de droite à gauche, je me mettrais immédiatement à danser de gauche à droite, à imiter tout ce que je vois. Je voudrais imiter en moi tout ce dont je fais l'expérience à l'extérieur. Ces expériences arrivent d'abord justement dans le corps astral, qui a en un certain sens une action paralysante, puis dans le corps éthérique, qui les renvoie à la manière d'un élastique, et enfin dans le corps physique, qui les endigue toutes. Le corps physique isole ce que je perçois de l'extérieur. Et de cette manière, les expériences que m'offre le monde extérieur agissent en moi.

L'être humain se compose d'un corps physique, d'un corps éthérique, d'un corps astral et d'un moi, on le sait et cela donne un schéma ; mais il s'agit de remplir ce schéma avec les résultats concrets : ici il faut placer la perception sensorielle, ici l'activité de représentation, ici la mémoire et ensuite l'image très concrète. Voilà qui donne un contenu à ces concepts schématiques ; si l'on veut comprendre la réalité du monde, il faudra s'approprier de plus en plus ce contenu. Par exemple, on ne peut pas dire : oui, on distingue en l'être humain le corps physique, le corps éthérique, le corps astral et le moi, comme s'il y avait des frontières ! Quand on est un homme raisonna-

ble, on n'affirme pas qu'il existe d'autres frontières que celles qui apparaissent lorsqu'on suit la genèse de l'image, l'expérience de la mémoire, l'expérience de la représentation et l'expérience de la perception sensorielle. Mais pour distinguer ces quatre types d'expériences, il faut avoir une capacité d'observation libre de tout préjugé.

C'est une première façon de s'approcher de ces réalités. Mais nous allons maintenant aborder sous un autre angle l'être humain et son comportement à l'égard du monde. Supposez que nous cheminions. Pendant que nous cheminons – j'ai déjà abordé ce point ici dans un autre contexte – un observateur extérieur ne peut faire aucune différence entre ce cheminement et le mouvement d'un objet inanimé. Que je regarde la trajectoire extérieure d'une pierre que l'on jette ou la course d'un être humain, si tous deux ont la même vitesse, l'image extérieure est celle d'un même fait. Si je fais abstraction de tout le reste, et ne regarde que le corps en mouvement, j'ai affaire pour la pierre comme pour l'homme à un changement de lieu. J'observe ce changement de lieu, cette vitesse. Au fond, c'est ce que nous avons en conscience pour nos mouvements de la vie ordinaire ; car nous devons distinguer l'intention de faire un mouvement et le mouvement réel. Quand je pense un mouvement, je peux rester complètement immobile. Je peux me penser en mouvement, et si j'ai un peu d'imagination, je peux me représenter moi-même en mouvement. La représentation que j'ai quand je suis réellement en mouvement, elle ne se distingue pas de la représentation imaginaire que je me fais quand je suis immobile et que je me pense en mouvement.

Il nous faut donc soigneusement distinguer l'activité qui consiste à penser nos mouvements de nos mouvements réels. Mais ces mouvements réels, nous ne nous les représentons que d'une façon extérieure, semblable à celle dont nous nous représentons des objets inanimés. Nous modifions ainsi nos distances avec tel ou tel objet et, par suite, nous faisons le constat de nos mouvements d'une façon tout à fait extérieure ; et quand nous parlons de mouvements – je ne veux pas demander ici s'il s'agit d'une représentation hypothétique ou d'une représentation plus ou moins fondée, cette question fera l'objet d'un autre chapitre – mais quand nous sommes en face de mouvements, nous sommes aussi en face de forces.

Je veux me tenir tout d'abord au fait ordinaire : là où il y a un mouvement, il se déploie naturellement une certaine force. Nous pouvons donc dire : l'homme en mouvement déploie une certaine force ; nous ne pouvons que parler de force, et nous devons identifier cette force qu'il déploie à un objet quelconque, même inorganique. Regardons seulement le corps physique, soit comme un tout soit en ses différentes parties ; quand il bouge, il bouge comme n'importe quel autre objet sans vie. Donc, quand nous nous pensons en mouvement et regardons le corps physique, nous pouvons seulement parler de force.

Tout change si nous tournons notre regard à l'intérieur de l'entité. Il nous faut être clairs : quand nous accomplissons un mouvement, des processus internes se déroulent en nous. Nous consumons certaines substances. Il se déroule des processus qui ont un rapport avec les forces de croissance, de nu-

trition, de reproduction. Ce sont des forces que nous ne pouvons pas aborder de la même manière que les forces perçues dans le mouvement extérieur d'un corps inanimé. Quand nous observons la croissance d'une plante, nous devons bien comprendre que cette augmentation continuelle de taille – et il en va de même pour le processus correspondant chez l'animal et l'être humain – est fondée sur un autre déploiement de forces que celui qui explique le mouvement d'un corps observable de l'extérieur, qu'il s'agisse de son propre corps ou d'un corps humain en général. Le fondement des processus de croissance – j'appelle processus de croissance au sens large ceux qui président par exemple à nos mouvements – il nous faut le rechercher dans la sphère éthérique, dans le corps éthérique. Ce que nous observons dans le mouvement extérieur, dans la relation de l'homme en mouvement avec le monde extérieur, ne nous fait pas tourner le regard vers le corps éthérique. C'est au moment où nous observons le processus intérieur qu'il nous faut regarder le corps éthérique. Et, si nous prenons le concept de croissance dans son acception la plus large, comme je viens de le faire, nous pouvons dire : la force de croissance spécifique, qui inclut nutrition, consommation de substance etc. nous pousse à nous élever jusqu'au corps éthérique. Nous voyons cette force de croissance dans le monde des plantes.

Pour vous montrer que ces choses ne sont pas une pure élucubration, mais peuvent être confirmées par les observations de la science de l'esprit, je voudrais insister sur le fait que ce que nous voyons dans l'organisme qui grandit ou qui se transforme intérieurement, notamment dans l'organisme végétal, où

ce phénomène est à l'état pur, repose sur le fait que la force, qui s'exprime sinon uniquement dans le mouvement extérieur, noue un certain lien avec ce que l'on peut nommer en réalité éther. Je voudrais vous expliquer cela en images.

Vous connaissez cette loi souvent évoquée : un corps solide plongé dans un fluide perd un poids égal, ou est soumis à une poussée égale au poids du volume du liquide déplacé. Or les forces qui sont à la base des mouvements extérieurs des corps physiques sont, dans une certaine mesure, fixes. Elles ont une rigidité interne, de même qu'un corps solide a un certain poids. Quand vous mettez un solide dans l'eau, il perd de son poids. Lorsque vous imprégnez les forces responsables du mouvement extérieur avec les forces de l'éther, elles perdent leur rigidité ; elles s'assouplissent intérieurement. Une force donc qui, comme force motrice de corps inorganiques a une grandeur fixe qui ne peut être augmentée si elle n'est qu'une force motrice extérieure, perd sa rigidité si elle se lie à l'éther, elle peut s'étendre ou se rétracter. C'est sous cette forme qu'elle œuvre dans la croissance, et dans les processus internes en général.

On peut formuler le principe d'Archimède de la façon suivante : tout corps solide perd dans un fluide autant de poids que le poids du fluide déplacé. On pourrait continuer ainsi : toute force qui se lie aux forces éthériques perd sa rigidité en proportion de l'aspiration exercée sur elle par les forces éthériques, conformément à leur nature. Elle devient mouvement et c'est sous cette forme qu'elle œuvre dans l'organisme végétal, mais aussi dans l'organisme animal et dans l'organisme humain.

Quand nous nous élevons du corps éthérique au corps astral, soit, pour la contemplation extérieure, de la plante à l'animal, ce qui a été dans la croissance une force intérieure souple se libère – comme cette libération des forces que j'ai décrite, et qui intervient au cours de la septième année avec le changement de dentition – se libère intérieurement, si bien que le processus suivant n'est plus lié aux forces du corps dense. Ces forces libres qui se manifestent sont les forces instinctives de l'animal et de l'être humain. Nous nous élevons donc vers le corps astral et nous retrouvons sous forme d'instinct ce qui a encore l'aspect d'une force dans la région inférieure. Et quand nous nous élevons au moi, l'instinct devient volonté.

| | | |
|---|---|---|
| *Moi* | *: perceptions sensorielles* | *volonté* |
| *Corps astral* | *: vie représentative* | *instinct* |
| *Corps éthérique* | *: mémoire* | *force de croissance* |
| *Corps physique* | *: image* | *force* |

Ce rapport de la volonté aux instincts se révèle à l'observation sans préjugés de la vie ordinaire de l'âme, lors de toute introspection raisonnable. Notre approche a permis de donner vie à ce qui n'est ici qu'un simple schéma.

Quand nous observons le corps physique, nous pouvons dire qu'il se présente à nous de l'intérieur comme une digue permanente qui arrête les expériences et les transforme en images ; vu du dehors, c'est un système de forces. Une observation juste du corps physique montre qu'il est effectivement un réseau de forces couplées à des images. Si vous vous représentez en effet une image peinte – il faudrait

d'ailleurs que ce soit une représentation spatiale, et que l'image ne soit pas fixe, mais en mouvement de l'intérieur, avec une force agissante en chaque point – vous auriez alors la représentation de ce qu'est en réalité le corps physique.

Si vous vous représentez les forces de croissance du côté intérieur, si vous pensez qu'elles sont imprégnées de l'autre côté par ce qui fonde le souvenir – non pas des représentations qui se cachent les unes sous les autres, mais justement par ce qui est le fondement du souvenir – des mouvements d'éther d'un côté, formant vagues montantes qui s'accumulent par suite de la transformation intérieure des substances alimentaires ingérées, qui s'engorgent par suite des mouvements de l'être humain, en conflit avec ce qui descend en vagues depuis toutes les perceptions sensorielles devenues représentations, achevant de vibrer dans le corps éthérique pour assurer la conservation des souvenirs, quand vous imaginez ces jeux où s'entremêle ce qui vient d'en haut et ce qui vient d'en bas, les vibrations qui descendent de la représentation en interaction avec celles qui montent des processus de nutrition, de croissance, vous avez alors une image vivante du corps éthérique. Et si vous imaginez encore vos expériences quand des instincts sont à l'œuvre, comprenant aisément qu'en ces instincts agit la circulation du sang, la respiration, tout le système rythmique, et qu'ils sont dépendants de notre éducation, de ce que nous avons reçu, vous avez alors le jeu vivant du corps astral. Et si vous imaginez enfin le jeu des actes volontaires – tous les foyers de vos volitions intérieures – avec les perceptions sensorielles, vous obtenez une image vivante du moi qui s'installe là dans la conscience.

Seulement, c'est un simple schéma. Il faut faire entrer les expériences dans un schéma, et nous n'avions là qu'un tout petit éventail d'expériences. Il faut d'abord disposer de l'armoire avant de pouvoir y ranger les choses. Le psychologue ou le physiologiste ordinaire observe d'abord ces choses. Et s'il arrive que quelqu'un ait tout le linge et tous les vêtements possibles mais pas d'armoire, qu'il les empile tous, cela deviendra rapidement un chaos, n'est-ce pas ! C'est à quoi ressemblent notre psychologie et notre physiologie contemporaines. On a besoin d'une armoire. De même que celui qui fait l'armoire doit savoir dans une certaine mesure comment l'armoire doit être divisée, pour que l'on puisse y ranger tout ce que l'on a prévu, ce qui est ainsi structuré, bien que cela ne puisse être qu'encore abstrait – comme l'est l'armoire, quand elle est encore vide – doit être encore, d'une certaine manière, inexplicable. Quand il y a quelque part une armoire vide, elle est aussi inexplicable.

Vous voyez donc qu'il existe de très nombreuses portes d'entrée à l'anthroposophie, selon le point de départ. Mais on peut aussi faire remarquer, j'ai essayé de le faire dans ma *Théosophie*, que, alors qu'on est obligé de placer en premier l'armoire, des choses concrètes se font pressantes. Il faut alors avoir la patience de s'élever à ce qui étoffera substantiellement le schéma. Et c'est ce qu'il faut toujours répéter, particulièrement aux anthroposophes : il ne faudrait pas faire naître aux yeux du monde l'idée que tout est déjà dit quand on martèle des concepts abstraits comme corps physique, corps éthérique, corps astral et je. Quand on dit simplement que l'être humain se compose d'un corps physique, d'un corps

éthérique, d'un corps astral et d'un moi, on n'a rien dit d'autre que quatre mots. Car il y a naturellement une grande différence entre le fait de proposer ces mots issus d'une connaissance détaillée comme un schéma explicatif qu'il convient d'étoffer, et le fait de les transformer en dogmes que l'on se contente de transmettre.

C'est pourquoi l'affirmation : « L'être humain se compose d'un corps physique, d'un corps éthérique, d'un corps astral et d'un moi », si l'on se contente de la répéter, suscite un tel sentiment de rejet. Tout dépend toujours de la manière dont on affirme de telles choses. Pour ne pas chercher très loin, il aurait été dit dans une conférence anthroposophique : « Pour simplifier les choses, nous divisons l'être humain en sept constituants. » Il est bien stupide de croire toucher quelque chose de réel en installant un schéma quelconque. Le schéma est là principalement pour donner des lignes directrices aptes à cadrer les observations.

Après vous avoir montré comment on peut introduire certains concepts-clés comme « volonté », « mémoire », etc. dans le schéma conceptuel anthroposophique, je vous proposerai demain un nouvel examen de l'être humain.

# VINGT-ET-UNIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 13 août 1921*

Nous avons examiné hier le mode d'action de l'être humain dans ses différents constituants – corps physique, corps éthérique, corps astral, et entité porteuse du moi – en tenant compte des processus en provenance de l'âme qui se déroulent en chacun d'eux. Vous avez vu qu'il nous a fallu attacher une importance particulière tout d'abord à la perception sensorielle et à la manière dont l'être humain, avec son moi, vit dans cette perception sensorielle, puis au processus de souvenir, qui nous a fait pénétrer davantage à l'intérieur de l'être humain. Il y a ici un point qui nécessite une observation précise et je dois vous demander de me suivre dans des domaines dont l'appréhension conceptuelle est relativement complexe mais permet seule une compréhension sérieuse de l'essence de l'être humain. Replaçons encore une fois devant notre âme une partie de ce qui a été dit hier.

Pour la conscience ordinaire, le moi vit dans la perception sensorielle. Cette conscience de soi ordinaire a la dimension de nos perceptions sensorielles. Je ne dis pas « le moi », je dis « la conscience du moi ». Et nous rattachons nos représentations à ce dont nous faisons l'expérience comme étant un moi et une perception sensorielle. Avec ces représentations, nous vivons dans notre corps astral.

Représentons-nous tout cela schématiquement, encore une fois. Dans le domaine de la conscience du moi, nous avons la perception sensorielle, nous

avons mis notre moi en mouvement dans cette perception sensorielle, nous avons étendu d'une certaine manière cette activité à notre corps astral et fait alors l'expérience des représentations. Nous avons vu ensuite que les souvenirs naissent en nous grâce à l'activité du corps éthérique. Et c'est dans le corps physique que se forment toutes les images, je l'ai dit hier. Il s'agit maintenant de porter à la conscience, grâce à une observation intérieure subtile, un certain phénomène. Si vous tournez votre regard spirituel vers le champ des perceptions sensorielles, et que vous vous pénétrez du fait que la conscience du moi s'y déploie, vous vous direz : pour les perceptions sensorielles, nous sommes stimulés depuis le dehors. Si je veux dessiner schématiquement le rapport de l'être humain à ses perceptions sensorielles, je dois procéder comme cela : si le monde extérieur est ici, il stimule les perceptions sensorielles (voir tableau 11, bleu), mais dans ces perceptions sensorielles qui sont suscitées par le dehors, vit le moi (orange) Cela nous interdit donc de dire que notre moi, dans la mesure où nous prenons conscience de lui, est en nous. Il faut dire : nous en faisons l'expérience depuis l'extérieur. De même que nos expériences sensorielles nous arrivent du dehors, c'est du dehors que nous parvient l'expérience de notre moi. Il est donc illusoire de dire que notre moi est en nous. Si je puis m'exprimer ainsi, nous inspirons le moi avec les perceptions sensorielles : pour comprendre cela, il suffit de comparer la réception des impressions sensorielles à une respiration subtile. Nous devons donc nous dire : ce moi vit en réalité dans le monde extérieur et nous remplit à travers les perceptions sensorielles, continue de nous remplir lorsque, aux per-

ceptions sensorielles (orange), pénétrant jusqu'au corps astral, viennent s'adjoindre les représentations (jaune).

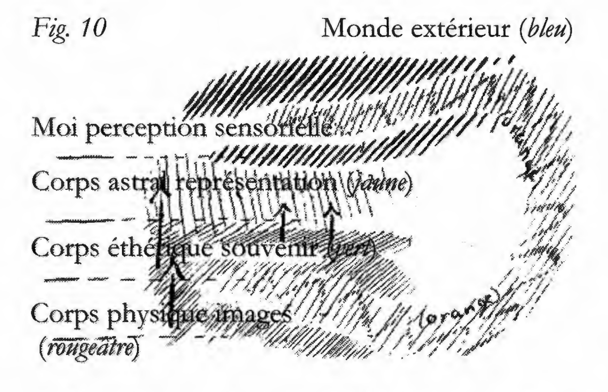


*Fig. 10*

Vous voyez : si vous voulez vous représenter de façon juste la relation du moi à ce que l'on appelle habituellement l'être humain, et que l'on imagine limité à l'intérieur de la peau, vous devez vous représenter – si je dessine ici l'œil comme représentant des perceptions sensorielles – le moi non pas à l'intérieur, mais ici, dehors, où il vit, pénétrant par les sens vers l'intérieur.

Nous nous laissons en général aller à l'illusion que notre moi se trouve à l'intérieur de ce que nous appelons notre organisme physique. Mais en fait, le moi, par rapport à cet organisme physique, est situé dans le monde extérieur, et, d'une certaine manière, étend ses antennes vers notre monde intérieur, tout d'abord dans la représentation, en direction du corps astral ou jusqu'au corps astral.

Regardons à présent plus précisément le monde des souvenirs. Les souvenirs sont soulevés par ce

que nous appelons notre monde intérieur. Ce qui les porte ainsi vers le haut est une activité du corps éthé-

*Fig. 11*



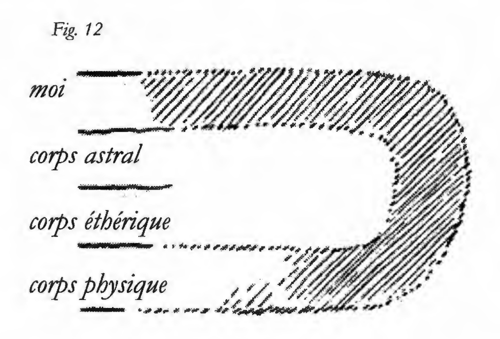
rique, qui active des représentations dans le corps astral ; toutefois, à ce moment, elles s'inversent (fig. 10, flèches). Mais ils doivent finalement provenir des images du corps physique.

Notez donc que, partant du corps physique, le stimulus flue vers le corps éthérique, fondement du souvenir ; le moi étant à l'intérieur, il est également ici. Sur mon schéma, je ne dois pas seulement penser le moi ici, dehors, mais également là, dans le corps physique (rougeâtre), d'où il stimule les souvenirs (verts), qui deviennent ensuite des représentations. (jaune)

Vous voyez que ce premier schéma est insuffisant ; il faudrait que je dessine autrement. Je devrais dire : je, corps astral, corps éthérique, corps physique. Mais si je regarde le souvenir, je devrais placer le moi qui est là, en haut, également dans le corps physique.

Il est indépendant, mais en même temps, il emplit par ailleurs le corps physique. Vous le voyez, par la connaissance précise de ce qui se passe en l'être humain, il est possible de se faire une représentation de l'insertion de ce moi, d'un côté dans le monde extérieur et de l'autre, dans le monde intérieur.

*Fig. 12*

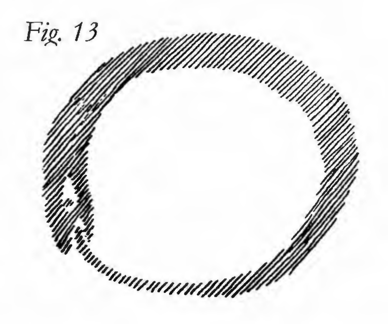



Regardons à présent le phénomène suivant. Imaginez que vous rencontrez quelqu'un dans la rue. Vous avez la perception sensorielle de cette personne. Votre je est dans cette perception, mais en même temps, le souvenir surgit de l'intérieur : vous reconnaissez la personne. Le souvenir arrive de l'intérieur, et du dehors arrivent les perceptions sensorielles. Ces deux réalités s'imbriquent.

Les anciens chercheurs en esprit, doués de facultés instinctives, connaissaient déjà ce phénomène d'imbrication. Nous le mettons à nouveau en évidence, tiré de l'ensemble des faits. Ce phénomène était connu des anciens chercheurs en esprit qui étaient habitués à transcrire ces choses en images. Cette présence du moi, la rencontre avec ce qui vient

du dehors, ils l'ont dessinée sous la forme du serpent qui se mord la queue.

*Fig. 13*



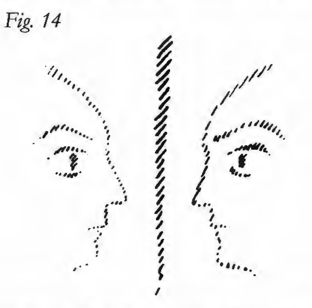
Quand on a devant soi d'anciennes illustrations nées de visions instinctives, on peut souvent y reconnaître de profondes connaissances cachées. Des esprits férus d'abstractions viennent alors donner toutes sortes d'interprétations, parfois pleines d'esprit ; mais ces explications des symboles, leur interprétation, tout cela n'a aucune valeur, parce qu'on ne peut pas saisir les faits par des interprétations rationnelles. On ne peut comprendre ce que l'on a devant soi qu'en se frayant soi-même le chemin vers les sources.

Une autre image encore doit nous aider à comprendre ce qui se passe. Pensons à ce moi humain, engagé dans la perception sensorielle et dans l'activité de représentation qui s'y rattache. Nous vivons là vraiment dans une illusion, voici comment elle est née : imaginez un miroir dans lequel vous vous regardez.

Supposez que vous vous soyez toujours regardé dans le miroir, que vous n'ayez jamais eu l'occasion d'acquérir un autre savoir, et que cela vous a conduit

à vous confondre avec le reflet. Le reflet va et vient. Vous ne vous ressentez pas comme étant à l'intérieur de votre peau, mais vous voyez les allées et venues du reflet, et vous pensez donc : « C'est moi », et vous répétez toujours : « C'est moi ». En fait, c'est votre reflet que vous regardez, mais vous le confondez

*Fig. 14*



avec vous-même. C'est ce que fait l'être humain dans la réalité. Le moi est effectivement comme un fleuve qui apporte au corps le stimulus sensoriel. Le corps joue le rôle d'un réflecteur, renvoyant en premier le lieu dans lequel siège le moi. Le moi est justement ici, mais il est aussi dans le monde extérieur. Et il est même dans le corps physique, mais il vous en est envoyé le reflet. L'être humain ne perçoit pas son véritable moi, il ne perçoit que le moi réfracté. Il perçoit cette réfraction en recevant l'impression sensorielle. Ce sont des reflets.

J'ai exposé cela plus précisément dans mon livre *Des énigmes de l'âme* [15]. Les représentations sont aussi des reflets, la réflexion des expériences faites dans le monde extérieur. Le moi vit en fait dans le monde extérieur et fait l'expérience de lui-même dans la conscience, quand l'effet des stimulations qu'il génère inconsciemment à l'intérieur du corps lui parvient par réflexion. C'est ce qui se passe quand

nous prenons en compte les perceptions sensorielles et la représentation.

La formation du souvenir est un phénomène différent. Ici, en bas, nous sommes vraiment avec notre moi dans les images qui se sont formées. Un élément inconscient y est à l'œuvre. Pensez à la difficulté que vous éprouvez à faire surgir les souvenirs, au peu d'efficacité, en ce domaine, de votre conscience rationnelle. Une puissance inconsciente agit. Une réalité agit, et vous pouvez sentir cela. Les choses ici se passent différemment. Vous ne confondez plus ce que vous voyez avec votre moi car vous vous sentez au cœur de cette activité. Mais ce moi reste très obscur ; ce moi, comme je l'ai souvent dit, demeure en activité interne comme un rêve, comme quelque chose qui dort, car la volonté y est à l'œuvre. Et c'est essentiellement la volonté qui est à l'œuvre dans la mémorisation. Une volonté curieusement oscillante et changeante y est à l'œuvre. Et si nous voulons utiliser une image, nous pouvons dire : imaginons que, spirituellement, avec notre moi, nous regardons ainsi, dans cette direction. Quand nous avons cette activité de perception et de représentation, nous regardons dans cette direction. Quand nous formons des souvenirs et tout ce qui s'y rapporte, d'une certaine manière, notre âme se retourne. Quand nous allons de la perception sensorielle au souvenir, ce concept de retournement de l'âme est effectivement un concept important : retournement de l'âme. Car quand vous vous représentez ce genre de retournement de l'âme, vous obtenez un concept intérieur de mobilité.

Vous ne pouvez plus ranger simplement côte à côte moi, corps astral, corps éthérique et corps phy-

sique. C'est fort commode quand on fait des conférences sur l'anthroposophie devant des groupes d'anthroposophes qui veulent bien recevoir ces représentations douces et fort tranquilles, assis au fond de leur fauteuil. Mais la réalité est différente. En réalité, quand nous approchons l'entité humaine, si nous voulons saisir la vie de l'âme, il s'agit de porter notre attention sur le retournement continuel de l'homme intérieur, de l'homme véritable. Le moi est ainsi et de ce fait, il pénètre par rayonnement à travers les perceptions sensorielles ; dans l'autre situation (inversé), il rayonne vers le haut depuis le corps physique. Les concepts doivent être mis en mouvement.

*Fig.*



Cela vous montre la nécessité de nous mettre en mouvement, de passer à des concepts intérieurement vivants si nous voulons saisir l'être humain. Pensez seulement à la vie ordinaire de notre âme ! Prenez seulement une toute petite séquence de notre vie psychique quotidienne : vous, vous voyez ceci, un autre voit cela dans le monde extérieur. C'est le monde sensible. Cela pénètre en nous et devient le monde des représentations. Tous les souvenirs possibles émergent alors. Et vous pouvez imaginer que, pendant la perception sensorielle, vous regardez avec votre âme d'un certain côté, alors que quand naissent les souvenirs, vous regardez de l'autre côté. Mais

comme cela se mêle continuellement, vous devez penser l'âme en perpétuel mouvement intérieur tourbillonnant.

C'est ce qu'il faut penser en image : l'âme en mouvement intérieur tourbillonnant. C'est ce qui s'offre au regard contemplatif. J'ai de ce fait toujours rappelé dans mes livres que vouloir dessiner adéquatement les constituants supérieurs de la nature humaine, c'est répondre au souhait d'un peintre qui voudrait fixer l'éclair. On ne peut peindre ni l'éclair ni la structure supérieure de l'être humain. Même le corps éthérique ne peut pas être peint en réalité. On peut faire un schéma, mais on ne peut pas le peindre en réalité, car il ne comporte en fait rien d'immobile.

Je disais que le souvenir et les impressions du monde extérieur se rencontrent. C'est un mouvement qu'il conviendrait de saisir très exactement. Si vous considérez le corps physique humain, le moi est en lui, en ce qui concerne le souvenir. Mais le moi est aussi dans le monde extérieur. Le moi est en fait présent dans tout ce qui fonde les perceptions sensorielles. Mais il est également dans le corps physique de l'être humain. Si vous consultez toutes les philosophies de l'époque moderne – laquelle époque dure depuis longtemps déjà – vous entendrez fréquemment parler de subjectif et d'objectif. C'est une distinction légitime quand on s'en tient à la représentation, car on peut faire là une différence entre ce qui vit en nous et ce qui vit à l'extérieur de nous. Mais si l'on approfondit la question, ces concepts perdent leur signification. En effet, qu'est-ce qui rend objectif ce qui vit derrière les perceptions sensorielles et d'où le moi rapporte les perceptions sensorielles ? C'est objectif au nom du même principe qui rend ici le

corps physique objectif. Là, il n'y a pas de différence entre subjectif et objectif. Le moi vit dans le monde extérieur, de même qu'il vit dans le corps physique. Il n'y a plus ici de différence entre subjectif et objectif.

Cette différence entre subjectif et objectif n'intervient que lorsque nous sommes ici en haut dans l'activité représentative. Pourquoi intervient-elle ici ? Non pas pour la raison que l'on s'imagine habituellement, mais parce que ici, en haut, nous n'avons affaire qu'à des images. Ici, en haut, nous avons seulement des expériences imagées. Mais des images, ce n'est en soi rien de réel. Nous le sentons bien quand nous en faisons l'expérience. Nous parlons ainsi des images comme quelque chose de subjectif, et des processus qui sont à la base des images comme quelque chose d'objectif. Mais nous ne pouvons pas faire comme cela pour les impressions du monde extérieur, car les processus dans lesquels vit le moi sont naturellement ici objectifs, de même que les processus à travers lesquels agit le moi quand il remet au corps physique les images de souvenir. Tout cela est objectif et, si vous voulez, tout cela est subjectif. Subjectif et objectif se mêlent complètement, on ne peut plus les distinguer. C'est cela qui est important, car ce concept de subjectif et d'objectif préoccupe les gens et plus d'une philosophie jongle avec lui.

Mais il repose sur quelque chose d'encore plus profond. L'être humain vit dans ses expériences quotidiennes. Elles nourrissent la vie de son âme, comme cela est largement connu. Mais derrière tout cela, vit naturellement un tout autre monde. J'ai décrit dans *Initiation ou comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs ?* et dans ma *Science de l'occulte* comment on peut pénétrer dans ce monde. Mais le

domaine dans lequel pénètre la recherche spirituelle est naturellement une réalité pour chaque être humain. Il est toujours présent, qu'on le sache ou non. Donc, quand on parle de la réalité, il faut en tenir compte. Quand on développe les savoirs que donnent la connaissance imaginative, la connaissance inspirée, la connaissance intuitive, on parvient à ce qui est présent en chaque être humain, à ce que chaque être humain porte continuellement avec lui. Quand on s'élève à la connaissance imaginative, on a tout d'abord un monde de l'âme différent de celui de la vie quotidienne. À la place des représentations abstraites ordinaires, la connaissance imaginative donne des images – d'où le choix de l'expression « Imagination », « représentation imaginative » – des images dont on a bien conscience de la nature : en face des Imaginations, on a la conscience claire d'avoir affaire à des images. C'est la différence entre ce que le chercheur en esprit a réellement devant lui et ce qui vit dans les rêves ou dans les hallucinations. Celui qui vit dans les rêves ou les hallucinations prend ses images pour des réalités. Le chercheur en esprit ne fait jamais cela. Il n'y a que ceux qui veulent écrire des objections stupides pour dire que le chercheur en esprit a éventuellement devant lui une hallucination ou un rêve. Le chercheur en esprit ne confond jamais ce qui est devant lui en images avec une réalité. Seulement, il connaît très bien la nature de ces images et sait qu'elles ne sont pas une invention, ni le produit de la fantaisie, mais qu'elles indiquent une réalité spirituelle.

Il ne confond donc pas ses images avec des réalités de ce monde, mais il sait fort bien qu'elles indiquent des réalités spirituelles. Bien des voies mènent

à la pleine conscience de ce caractère d'image d'une part, et de cette invitation que donnent les images à se tourner vers un monde spirituel. Lorsqu'on est un homme réfléchi, on a pleinement conscience de relier ou de séparer soi-même ses représentations. Il faut réfléchir très précisément à cela. Imaginez ce que serait la vie de votre âme si vous ne pouviez pas relier volontairement vos représentations, si on vous les reliait autoritairement : vous seriez comme un automate. Cette capacité intérieure à relier des représentations, à les séparer cesse dans un certain sens quand on pénètre dans le monde imaginatif. Et il faut savoir qu'elle cesse, car c'est ainsi que l'on prend clairement conscience de la nature de la liberté : cette liberté que l'homme apprécie tant ne peut être vécue et acquise que dans ce monde physique entre la naissance et la mort. On ressent alors de façon très nette que ce n'est pas pour rien que nous descendons des mondes spirituels dans ce monde physique. Si nous vivions seulement dans les mondes spirituels qui nous sont accessibles entre la mort et une nouvelle naissance, nous ne pourrions jamais conquérir de haute lutte cette liberté. Nous faisons cela au sein du monde physique. Seuls les hommes qui ne font pas grand cas de la liberté haïssent ou n'apprécient que fort peu ce monde qu'ils parcourent entre la naissance et la mort.

Nous découvrons tout particulièrement la valeur de cette liberté quand nous la déployons comme une force, disons comme un souvenir, après la mort. Ce n'est qu'en tournant nos sentiments vers la vie terrestre achevée que nous prenons part à la liberté entre la mort et une nouvelle naissance. Nous devons conserver un lien avec la vie terrestre pour jouir

de la liberté également entre la mort et une nouvelle naissance. C'est ce que peut fortement ressentir le chercheur en esprit quand il plonge dans le monde imaginatif. Si avant de s'y plonger, il ne se tenait pas fermement sur le sol de la réalité physique, il ne pénétrerait pas de façon saine dans le monde spirituel. C'est pourquoi il faut sans cesse rappeler qu'une bonne préparation dans le monde physique est nécessaire si l'on veut pénétrer dans le monde spirituel. Il faut vraiment avoir conquis tout ce que l'on peut en principe conquérir dans le monde physique, la domination de ses instincts, sans laquelle il n'y a pas de liberté ; l'émancipation de toutes les règles automatiques, dictées par l'habitude, auxquelles l'être humain aime tant se soumettre. Ce dernier doit être réellement parvenu à la conscience de sa liberté avant de prétendre entrer dans le monde spirituel. Il devrait avoir donné vie en lui à des représentations semblables à celles que j'ai exposées dans ma *Philosophie de la liberté* s'il veut vraiment s'élever dans le monde spirituel. J'ai aussi insisté sur cela dans *Initiation ou comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs ?*

À propos des Imaginations, nous parlons d'images : celles-ci doivent être comprises comme des réalités absolument subjectives. Je voudrais dire que le degré de subjectivité de l'expérience est encore plus élevé dans la vie imaginative que dans la vie quotidienne ordinaire. La vie de l'âme est plus riche dans les Imaginations, mais elle est faite d'expériences imagées. On sait que la réalité véritable se trouve derrière cette expérience imagée, mais c'est cette dernière que l'on a tout d'abord.

Il vit toutefois dans ces images un élément qui limite leur liberté à notre égard : nous ne pouvons pas les relier et les séparer comme nous relions et séparons nos représentations habituelles, sinon, nous ne pourrions pas accéder à une réalité. Nous faisons l'expérience de nos représentations habituelles sous cette forme : ici une représentation, ici la deuxième, ici la troisième. Nous établissons des relations. Nous avons la représentation « rose », nous avons la représentation « beau », nous avons la représentation « me plait ». Je forme la relation : « La belle rose me plait. » Cette liaison que je fais est incontestablement une activité intérieure ; elle dépend de moi, je suis libre de son établissement. On n'est pas libre de cette façon-là dans le monde imaginatif. Quand vous avez les images de ce monde-là, vous ne sentez pas d'activité intérieure par laquelle vous les relieriez ou les sépareriez. Cela est d'ailleurs impossible, car si vous vous sentez certes libres dans le monde physique, où vous pouvez relier et séparer, vous le faites néanmoins selon les exigences du monde physique et sensible extérieur. Vous avez une instance qui régule ces mouvements. Il vous faut une instance de ce genre dans le monde imaginatif. Mais il ne vous est pas permis de transférer dans le monde imaginatif ce que le monde physique vous a dicté. Les esprits nébuleux, fantasques, ou peut-être, dans le meilleur sens du terme, les esprits imaginatifs le font : ils prennent des éléments quelconques du monde sensible physique et les relient ou les séparent suivant un quelconque jugement de goût. C'est peut-être très bien, mais cela ne peut pas se passer ainsi pour la connaissance imaginative. Il faut qu'il y ait quelque

chose de similaire qui règle la liaison d'un élément à un autre, l'établissement de relations.

Si vous admettez cette hypothèse, vous parviendrez à une instance qui vit et œuvre dans le monde imaginatif, à la manière de notre propre entendement, lorsqu'il relie et sépare les représentations du monde ordinaire. On atteint ici une sphère objective. On arrive derrière les mondes que nous livrent les représentations sensorielles ; mais on pénètre dans quelque chose qui relie et sépare.

Qu'est-ce donc ? Je dirais : on a l'impression que les représentations se mettent à déployer leur vie propre. Qu'il me soit permis de faire ici une comparaison : si vous observez un embryon humain à un stade très précoce de son développement, il a déjà la tête bien formée, alors que les autres organes n'y sont encore rattachés que sous forme d'ébauche. Ils reçoivent ensuite leur forme. C'est ainsi que grandit intérieurement ce qui vit dans le monde imaginatif. On ne peut pas y ranger arbitrairement des représentations. Elles s'organisent de soi. Il y vit donc quelque chose qui s'impose et dont on acquiert progressivement la connaissance : c'est le monde que nous appelons le monde de la troisième hiérarchie : Anges, Archanges, Archées.

C'est une expérience humaine tout à fait réelle dans laquelle on pénètre là. Je viens de vous la décrire comme un processus de connaissance. Mais ce n'est pas un simple processus de connaissance, car ce qui est à l'œuvre là, c'est ce qui vit dans le moi et dans le corps astral.

Réfléchissez maintenant à ceci : nous sommes enfants, nous grandissons. Jusqu'à notre septième année, nous recevons le monde par imitation, puis le

monde nous est transmis par autorité, jusqu'à notre quatorzième, quinzième année, et ainsi de suite. Si nous pouvons observer la vie, nous trouverons la part – pas tout naturellement – de ce que nous recevons de cette manière, les impressions sensorielles qui nous parviennent, les transformations que nous leur faisons subir, les représentations que nous élaborons, la part qui entre en nous et que nous lisons plus tard sur le visage de l'être humain. Comparez le visage sans expression d'une personne qui n'a rien pu recevoir, qui n'a pas pu transformer ses impressions sensorielles en vie représentative, avec le visage éloquent, la physionomie éloquente de celui qui, lorsqu'il était un enfant, a été conduit de façon juste vers le monde sensible et à sa métamorphose dans le processus de représentation. C'est quelque chose qui vit en nous depuis le monde de l'âme et de l'esprit. Nous sommes modelés. C'est la chose la plus subtile qui est à l'œuvre en nous et qui n'étend plus ses forces que de manière très subtile dans toute la vie physique humaine.

Un bon observateur de l'être humain pourra voir à la démarche de l'homme mûr s'il a eu une enfance joyeuse ou une enfance encadrée par un enseignement comme celui qui a cours actuellement. C'est quelque chose de très réel qui agit ici dans l'être humain tout entier, depuis le moi et le corps astral. Le chercheur en esprit regarde simplement ce qui vit dans le moi et dans le corps astral, et il découvre cela par son monde imaginatif. Il découvre là le monde des Anges, Archanges et Archées. Ce monde se tient au sein des processus qui modèlent l'être humain, de façon individuelle, depuis la sphère de l'âme et de l'esprit.

Nous pouvons observer ce monde dans les phénomènes dont je viens de vous parler. Mais le modelage concerne également un groupe humain, un peuple. Nous pouvons distinguer divers modelés sur l'être humain, selon le groupe ou le peuple auquel il appartient. Nous pouvons également faire la différence entre un homme moderne et un ancien Grec. Bref, nous faisons des distinctions dans la façon individuelle dont se développe un être humain, dépendante de la hiérarchie des Anges ; dans la façon dont se développe un peuple, ses différentes ethnies, dépendant de la hiérarchie des Archanges ; dans l'évolution de l'être humain au cours des différentes époques, dirigée par la hiérarchie des Archées.

Ce que la science de l'esprit découvre ici, ce sont des réalités agissantes, agissantes dans les Esprits du temps, dans les Esprits des peuples, agissantes dans ces esprits qui emportent la vie individuelle hors du champ de la conscience, dans la vie constitutionnelle, organique. Une éducation qui nous aurait encouragés dans notre jeunesse à faire toujours joyeuse mine, nous conférant à la longue un air aimable, ne suffit pas pour nous rendre auteurs de notre physionomie, comme l'horloger ferait une montre ; il faut que quelque chose y collabore, et c'est l'être de la hiérarchie des Anges. Et ce n'est pas nous non plus qui nous intégrons nous-mêmes dans un peuple, en en prenant les traits spécifiques, comme l'horloger fait sa montre.

Vous voyez, nous touchons là des réalités qu'une théorie ne peut guère que mettre en évidence, mais qui sont réellement à l'œuvre dans l'être humain. Nous avons là l'être humain d'un côté, pour parler comme les anciens clairvoyants : du côté de la tête

du serpent. Nous voulons maintenant saisir le problème de l'autre côté. Nous parvenons à cet autre côté, la queue du serpent, en nous tournant vers le monde des souvenirs qui montent d'en bas, de cet endroit où l'homme reconnaît un monde où subjectif et objectif perdent leur signification.

Oui, le moi s'empare certes de la force du souvenir qui émerge là, mais elle émerge de profondeurs très souterraines de l'être humain. Nous savons ou du moins nous pouvons savoir à quel point nous sommes intimement liés à notre essence la plus profonde quand nous déployons cette force du souvenir. Elle évoque des profondeurs que notre âme n'atteint pas dans la vie ordinaire. Elle nous entraîne vers quelque chose qui est nous-même, mais un nous-même semblable à la nature extérieure. Il y a en nous quelque chose d'exactement semblable à la nature extérieure. Nous ne sommes pas avec cette réalité en relation aussi intime qu'avec le monde que nous comprenons comme hiérarchie des Anges, Archanges et Archées. Il y règne quelque chose qui n'est pas si proche de notre conscience présente. Je pourrais dire qu'il n'y a qu'un voile léger entre notre conscience actuelle et les Anges, Archanges, et Archées. Mais nous plongeons dans un monde qui est profondément caché à la conscience ordinaire quand nous descendons dans cette région de l'être humain d'où brille seulement la force du souvenir que nous pouvons encore intercepter. Mais ce que nous interceptons alors est lié à des réalités situées au-delà de la conscience ordinaire.

Pourtant – de même que nous pouvons atteindre le monde que je viens de caractériser et dont nous sommes séparés, dans nos représentations, par une

sorte de peau très fine – nous pouvons, lorsque nous progressons au plan de la science de l'esprit, connaître le monde vers lequel notre attention est attirée, de l'autre côté : le côté que nous atteignons quand nous nous retournons, très exactement quand nous nous tournons vers l'autre extrémité du serpent. Mais nous ne parvenons à ce monde qu'en nous élevant au troisième degré de la connaissance de l'esprit, à la connaissance intuitive. Et là, nous atteignons ces entités qui sont citées dans mes livres sous le nom de Chérubins, Séraphins, Trônes (voir fig. 11 et 12).

C'est le monde des Chérubins, des Séraphins, des Trônes qui se tient derrière l'activité qui, dans le souvenir, éclaire la vie de notre âme, de même que derrière les perceptions sensorielles, et les représentations, vit le monde des Anges, Archanges et Archées.

Nous parlerons demain des liens de ce monde humain vivant sous les souvenirs avec ces hiérarchies et avec la sphère intermédiaire, celle des Kyriotetes, des Dynamis, des Exusiai.

# VINGT-DEUXIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 14 août 1921*

Nous avons donc rassemblé quelques pierres destinées à édifier un observatoire des profondeurs de l'être humain. Pour prolonger nos réflexions d'hier et d'avant-hier, il est nécessaire d'étendre aujourd'hui nos investigations à des domaines que nous avons déjà abordés, à savoir les correspondances dans le couple à l'œuvre en l'être humain, avec l'âme et l'esprit d'une part, le principe corporel et matériel d'autre part. L'évolution scientifique moderne a rendu difficile un exposé fécond de la collaboration de ces deux partenaires, car l'homme moderne ne connaît en ce domaine qu'une dualité. Il connaît le principe matériel, ses effets, ses configurations, et l'observe sur l'être humain, construisant ainsi la physiologie, la chimie, la biologie. Ces disciplines suscitent certaines visions, que la conscience populaire accueille et auxquelles elle s'agrippe. Il faut sans cesse rappeler que même ceux qui vivent encore dans les anciennes représentations religieuses traditionnelles, avec leurs sentiments du dimanche, et ceux-ci peut-être plus que d'autres – acceptent l'autorité de la science courante quant à ses affirmations sur l'être humain corporel. D'autre part, certaines personnes se font des idées sur la nature de l'âme et de l'esprit. Mais elles ne sont parfois plus rien que des mots vides, relatifs à des réalités autrefois connues plus précisément, des réalités perdues, et cela est si abstrait qu'on ne peut pas en faire grand-chose. Les hommes utilisent certes aujourd'hui les

mots « penser », « sentir », « vouloir », ils parlent de « représenter ». Mais on n'a pas de visions réelles de ces choses. Des mots se sont perpétués, et l'humanité s'y accroche, sans y mettre grand sens. La littérature psychologique actuelle et ses dérivés jonglent ainsi avec des enveloppes verbales et des abstractions vides à propos du penser, du sentir, du vouloir.

Les gens s'aperçoivent alors qu'ils ont d'un côté la vision du matériel, qu'ils ne peuvent pas nier, parce qu'ils ont des yeux et des mains avec lesquels le matériel se laisse voir et saisir, parce qu'ils ont des balances avec lesquelles il se laisse peser, etc. Le matériel est connu par le regard immédiat, par l'impression sensorielle.

D'un autre côté, les hommes parlent certes d'un principe psycho-spirituel, mais de la manière que j'ai évoquée. Et ils ne peuvent pas trouver de relation entre ce principe d'âme et d'esprit et le principe physique, corporel, le principe physique matériel. On est tombé dans toutes sortes de théories expliquant comment le premier principe doit collaborer avec le second. Mais toutes ces théories sont des élucubrations intellectuelles. Car avant d'acquérir une vision claire de ces phénomènes, il est nécessaire de pouvoir appréhender l'être humain tout entier. En celui-ci, il n'y a jamais d'expression de l'âme et de l'esprit entre la naissance et la mort qui ne soit accompagnée d'une expression physique et corporelle. Quand nous parlons de la sphère corporelle et physique et de celle de l'âme et de l'esprit comme de deux opposés, c'est une abstraction, car il s'agit d'une seule et même chose, vue sous des aspects différents. Mais cela, on ne le sait pas, et c'est pour cela qu'il est difficile de

trouver la théorie expliquant comment ces deux principes collaborent. Nous ne pouvons être aidés en ce domaine que par une observation vraiment fine et avertie. Il est nécessaire d'attirer l'attention sur le bilan d'une telle observation. Naturellement, l'exactitude de l'observation en ce domaine est conditionnée par un certain travail d'entraînement, comme je l'ai décrit dans *Initiation ou comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs ?* Mais quand on a les objectifs, quand on sait ce qui a été observé, on peut vraiment, avec le sain entendement humain – il suffit d'en avoir la volonté et de prendre la peine de se pencher sur le sujet – suivre pas à pas les idées mises en évidence par l'observation de la science de l'esprit.

Naturellement, par nature, elles déroutent celui qui leur appliquerait les notions familières à la science habituelle. Il faut déjà leur accorder une certaine confiance. Mais avec le sain entendement humain, il est toujours possible de faire confiance à des idées. Il y a des idées qui pourraient provenir des mondes les plus ignorés qui soient ; quand elles sont là, on peut leur faire confiance. Quand les expériences faites dans ces mondes-là sont vraiment transcrites en idées saisissables, on peut leur faire confiance. Mais il faut s'élever à une compétence qui ne nécessite toutefois aucune formation occulte : l'appréhension d'idées.

Or, cette compétence fait défaut aujourd'hui à la plupart des gens, particulièrement aux scientifiques. Ils sont habitués à n'avoir que des idées empruntées au monde sensible extérieur. Sauf en mathématiques, ils ne condescendent jamais à saisir des idées qui peuvent être suivies à partir de leurs propres lois,

comme les modèles mathématiques. On peut suivre tout ce qu'apporte le chercheur en esprit si l'on a la volonté de s'appuyer sur des idées de ce type et en fait, sur le plan idéel, il est possible de tout vérifier. Mais il faut le vouloir. Nul besoin pour cela de formation occulte, nous le redisons sans cesse, mais il faut dépasser les méthodes scientifiques de pensée actuellement en vigueur, qui ne sont pas en adéquation avec le sain entendement humain : ce sont en effet justement elles qui ont engendré les habitudes de pensée qui prennent uniquement en compte ce qui a un support dans le monde sensible.

Nous devons développer aujourd'hui un certain nombre d'idées qui nous permettront de poursuivre nos observations. Quand nous nous forgeons des représentations, cela se passe en nous. Et ce qui se passe alors, ce n'est pas le phénomène abstrait largement décrit aujourd'hui, c'est un ensemble de faits où vivent des processus matériels. On n'est pas matérialiste quand on recherche l'esprit jusque dans ses effets matériels, on est matérialiste quand on rejette par préjugé tout principe spirituel.

Dès lors que l'on cernera parfaitement ce qui se passe en l'âme quand on pense, quand on se fait des représentations, on parviendra peu à peu, même sans formation occulte, à saisir intérieurement le processus qui se déroule dans la double sphère de l'âme et du corps. Et ce processus de nature double qui se déroule dans l'activité de la pensée, dans celle de la représentation, montre déjà dans ses caractéristiques psychiques qu'il est le contraire d'un autre processus. Dans le champ de la conscience ordinaire, essayez de trouver quel est le processus opposé à celui de l'activité de la pensée. C'est celui où les pensées

s'évanouissent, où nous perdons la capacité de les suivre en toute clarté, où cesse ce que nous nommons dans la vie ordinaire la conscience, où cesse du moins notre pouvoir sur les faits que nous appelons dans la vie ordinaire « conscients ». Vous pouvez trouver, précisément dans le cas de cette contre-image du penser, son corrélat corporel : partout où se manifeste avec force le processus de croissance, le processus de transformation, le processus de nutrition, pensée et représentation reculent. Il vous suffit de regarder avec compréhension l'intense activité de croissance organique des premières années de l'enfance. Elle est vraiment pleine de vie. Mais le penser, il n'est présent qu'en germe, du moins le pouvoir de l'être humain sur le penser. Ou bien regardez les processus pathologiques, qui, comme les états fébriles, intensifient particulièrement l'activité organique, qui se déploie avec véhémence : à ce moment, le pouvoir conscient qui s'exerce sur la vie des représentations disparaît.

Vous voyez donc une opposition, que nous pourrions décrire de plus en plus précisément, mais je voudrais seulement indiquer les lignes directrices. L'une est la vie représentative ; nous la saisissons d'abord sur le plan de l'âme. L'autre est l'activité de croissance. Pour vous montrer plus précisément ce dont il s'agit, j'écrirai « croissance proliférante », pour fixer l'opposition en termes corporels.

| | | |
|---|---|---|
| *Plan de l'âme :* | *vie représentative* | *volonté* |
| *Plan du corps :* | *déclin, mort* | *croissance proliférante* |

Mais essayez d'aller plus loin. Souvenez-vous que j'ai souvent attiré l'attention sur le fait que l'être humain, dans sa conscience ordinaire, ne possède la

claire conscience diurne dont il jouit entre le réveil et l'endormissement que pour sa vie représentative, alors que ce qui se passe en nous quand nous mettons notre volonté en mouvement est plongé dans une obscurité semblable à celle de la vie qui se déroule entre l'endormissement et le réveil. Je l'ai dit souvent : nous ne dormons pas seulement de l'endormissement au réveil, nous dormons aussi partiellement à l'état de veille en ce qui concerne notre activité volontaire. Tout mouvement volontaire en nous est recouvert du voile du sommeil. Quand nous voulons lever la main, nous connaissons nos intentions, nos motifs, mais, quand la main se lève effectivement, quand nous mettons en mouvement notre volonté, nous sommes dans le même rapport avec ce qui se passe que celui que nous avons avec nous-mêmes quand nous dormons. Qu'est-ce qui se passe donc, en réalité ? À quel phénomène avons-nous affaire ?

Voilà ce qui se passe : la base organique de la volonté, il faut la chercher en bas, dans les processus de croissance qui échappent à notre conscience. La volonté est plongée dans les processus de croissance. Tout ce qui est en nous foisonnement de croissance est en même temps apparenté à la volonté ; pour l'observation physique extérieure, c'est un processus de croissance, pour l'observation psychique intérieure, c'est de la volonté. Nous pouvons découvrir que cette croissance proliférante, ainsi que tout se qui se trouve dans les courants dynamiques qui s'expriment dans la croissance, l'alimentation, la vie en général, est apparentée à la volonté. Si nous observons tout cela du point de vue de l'âme, nous pouvons dire que tout cela est lié à la volonté.

Si nous regardons l'être humain entre la naissance et la mort, les choses sont vraiment comme cela : ce que nous appelons notre volonté, dans chaque activité, c'est une abstraction. Cette volonté ne mène pas du tout une existence séparée. Il y a toujours en nous un processus métabolique, un processus de croissance, de nutrition, ou de déconstruction des aliments dans lequel la volonté se déploie. Dans une moindre mesure, la même chose se présente et éteint la conscience quand les processus vitaux ou de croissance sont particulièrement intensifiés. C'est pourquoi notre conscience est éteinte dans la région spécifique de la volonté ; cette région se trouve là où il y a croissance proliférante ; c'est pour cela qu'elle est dans l'inconscient.

Nous devons donc distinguer en l'être humain une zone – je la dessine naturellement schématiquement – où se trouve cette croissance proliférante, qui échappe à la conscience habituelle, et au cœur de cette croissance intense, s'enracine la volonté. Mais c'est en fait un tout dans l'être humain concret. Ce n'est que par la pensée que nous isolons la volonté de cette croissance proliférante.

Nous n'avons observé que du point de vue de l'âme le domaine de notre penser. Cette activité de pensée et de représentation se développe soit au contact de représentations extérieures soit quand le processus du souvenir fait surgir des représentations, lorsque des expériences reviennent à la mémoire.

Sur le plan de l'âme, on peut voir très précisément que cette vie représentative constitue le pole opposé à celui de la vie volontaire et de la vie de croissance, de la vie organique en général. Cette vie de la pensée, cette vie représentative se déroule là où

nous nous tenons pleinement en main, où nous alignons les représentations, où nous faisons des analyses et des synthèses de ces représentations. Nous pouvons opposer la pensée à la volonté. La volonté est par nature totalement inconsciente pour nous, parce qu'elle s'enracine dans la croissance, dans les processus vitaux et métaboliques, nous le savons à présent. La pensée est à l'opposé de la volonté. Elle est en notre pouvoir.

Au moment où le chercheur en esprit accède à l'Imagination, il voit très bien immédiatement ce qu'il en est pour la pensée. Représentez-vous le chemin que parcourt l'être humain lorsqu'il va de la pensée habituelle à l'Imagination.

Le penser ordinaire est abstrait. L'être humain, pendant qu'il pense, n'est conscient que de la vie des pensées (jaune). Mais quand cette activité est renforcée grâce aux méthodes que j'ai décrites dans *Initiation ou comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs ?* et accède à la vie imaginative, les images propres à cette vie apparaissent. Mais il est compréhensible que rien ne se passe dans l'âme, rien n'est vécu en son sein qui n'ait une projection physique quelconque dans la vie ordinaire entre la naissance et la mort. Quand on s'élève à la connaissance imaginative, on perçoit quelque chose. Et ce que l'on perçoit, c'est le processus qui se déroule pendant l'activité de la pensée : en effet, la connaissance imaginative n'est qu'une prolongation de l'activité de la pensée. J'ai déjà dit que le fait de s'élever à la connaissance supérieure, à la connaissance suprasensible, ne modifiait pas les phénomènes objectifs concernant l'être humain. On apprend seulement à connaître ce qui est de toutes façons toujours pré-

sent en lui, ce qui se passe toujours, mais dont la conscience ordinaire ne sait rien. Si l'on accède aux images avec une conscience supérieure, on sait qu'il leur correspond dans l'organisme humain certains dépôts concrets, de véritables dépôts matériels (rouge). Ces dépôts sont toujours présents en l'être humain, mais passent inaperçus. Car ce dont on fait l'expérience dans l'Imagination, ce ne sont pas des dépôts nouveaux : la connaissance imaginative permet seulement de les voir. On ne pourrait pas avoir d'Imaginations si, d'une certaine manière, on ne voyait pas – « voir » est du reste un terme inadéquat –, si l'on ne percevait pas ces dépôts, car c'est en eux que se reflètent les Imaginations. On s'aperçoit alors que ces dépôts sont déjà présents dans le penser habituel. Ils sont liés à l'organisation subtile de notre système nerveux et de ce qui lui appartient. Ils constituent le système nerveux. La vie de notre système nerveux dépend de ces dépôts. Ils demeurent inconnus à la conscience ordinaire. C'est la conscience imaginative qui permet de les connaître.

Ainsi s'achève une série d'observations que l'on peut classer ainsi : la vie représentative est opposée à la volonté. Mais la volonté est liée – comme nous l'apprennent les explications que je vous ai données – à la concentration des forces de croissance. On peut donc émettre cette hypothèse : la vie représentative est liée à un élément contraire à cette concentration, elle est liée à des processus de déclin vers la mort. Et effectivement, ce qui se déroule en nous et que la connaissance imaginative contemple en se tournant vers l'intérieur, c'est la sortie de ce qui est

matériel, sous forme de matière organique, du processus de croissance proliférante.

Nous avons bien en nous le processus de croissance proliférante, le métabolisme, d'où tombe continuellement de la matière mourante. Quand nous pensons, nous sommes continuellement emplis de cette matière mourante. Nous percevons cette mort de la matière quand nous nous élevons à l'Imagination. Et notre activité de pensée, de représentation, est liée à cette matière mourante.

Nous portons donc les processus métaboliques, qui dissolvent et construisent les substances. En leur sein, chez l'être humain, vit la volonté, tandis que la matière meurt continuellement en elle-même, c'est-à-dire qu'elle rejette les parties qui ne peuvent plus s'intégrer à ses forces organisatrices. De la matière inorganique est continuellement rejetée du système organique, la vie représentative est liée à ces processus d'élimination. Si le processus de croissance, le processus métabolique s'intensifie, notre vie représentative disparaît. Si le processus de mort prédomine, nos représentations se figent de plus en plus, elles deviennent de plus en plus pédantes. On ne peut guère exiger que l'homme parvienne facilement à cette vision de lui-même sans formation occulte ; mais il pourrait parvenir à cette vision qui lui montrerait clairement ceci : de même que lorsque la conscience lui échappe d'une façon quelconque, ne serait-ce que lorsqu'il s'endort, il y a là une victoire des forces de croissance, des forces du métabolisme sur celles qui sont à l'origine de l'activité intérieure des pensées. Mais on peut également percevoir, si l'on est assez ouvert pour accéder à cette vision de soi intérieure, l'apparition d'une fatigue intérieure, un

dépôt de matière intérieur, parallèles à l'élaboration de pensées, parallèles à tout accroissement de conscience dans la vie représentative.

Nous portons en fait continuellement en nous naissance et mort. Et ce qui à la naissance inaugure notre vie, quand les forces de croissance sont les plus intenses et la conscience encore complètement en retrait, se poursuit en nous jusqu'à la mort et est au fond le porteur de notre volonté, de notre volonté inconsciente, qui ne devient consciente que sous l'éclairage des pensées. Mais ce qui foisonne là est imprégné de processus de dissolution continuels, d'un processus continuel d'extinction vitale qui se concentre à l'extrême au moment de la mort. Et de même que la croissance intense manifeste vers l'extérieur l'élément volontaire, le processus intérieur de mort manifeste l'élément de la pensée, l'élément de la représentation. En conclusion, il nous faut cultiver cette connaissance : nous naissons constamment, nous mourrons constamment, la naissance qui marque le début de la vie terrestre n'est rien d'autre que la somme de ce qui nous traverse à moindre échelle notre vie durant, jusqu'à la mort.

En langage de mathématicien, on pourrait dire que la naissance réelle est une intégrale de toutes les différentielles de naissance qui agissent pendant toute la vie. Mais les différentielles de mort sont également réelles, et la mort réelle n'en est que l'intégrale. C'est-à-dire que, si nous mourrons ainsi continuellement, en nous-mêmes, ce processus de mort est continuellement neutralisé au moment de son apparition, et c'est la base matérielle de la vie représentative. Quand survient la mort, c'est le moment où le processus qui se produit continuellement

en nous n'a plus de limites et s'intensifie, de même qu'à la naissance réelle, les processus de croissance ont un degré d'intensité extraordinaire, qu'ils perdent par la suite, sans cesser pour autant. On voit ainsi réunis le processus psycho-spirituel et le processus corporel matériel. Si on ne saisit pas cela, on ne peut pas du tout accéder véritablement à une connaissance spirituelle.

À un certain moment de notre vie, nous sommes toujours très proches du point où nous effectuons le passage entre le penser qui doit emplir notre saine conscience du réveil à l'endormissement et ce qui prolifère et veut continuellement éteindre le penser. C'est le moment de l'endormissement. Nous pouvons dire que nous parvenons là, dans le cadre de notre vie, à un maximum de concentration de forces de croissance (tableau page 204).

Celui qui s'élève à la connaissance imaginative perçoit très bien cette concentration. Car au moment où cette connaissance lui est offerte, il est en mesure de faire des expériences pour lesquelles la conscience ordinaire dort, pour lesquelles elle s'éteint sous la profusion de vie végétative volontaire.

Ce sont des états dans lesquels la conscience ordinaire ne doit pas pénétrer. Sinon, la vie végétative s'empare de ce qui se trouve dans les processus de mort de la vie représentative. D'une certaine manière, elle ne les laisse pas atteindre le stade supérieur de leur développement.

C'est le processus qui se manifeste dans les hallucinations, et en un certain sens dans les illusions, les visions. Les visions sont des formations pathologiques, les hallucinations aussi. On les comprend sous leur aspect psychique et corporel si on voit le rapport

entre la volonté et la croissance proliférante qui s'empare du processus de mort du penser : au lieu d'être consolidé, ce dernier se fait déchirer. La cadavérisation intérieure continuelle est stoppée, pourrait-on dire. Quelque chose qui devrait mourir si l'être humain était en bonne santé lui est arraché et se met à grossir. Ce sont des masses de pensées qui gonflent, mais nous ne pouvons concevoir ce processus que si nous voyons l'accord qui existe entre la matière corporelle d'une part et l'âme et l'esprit de l'autre. Ce sont toujours des processus de croissance qui prolifèrent en l'homme quand il a des hallucinations ou des visions. Vous découvrez certains exercices préliminaires pour la connaissance imaginative ; s'ils sont effectués correctement, l'homme est en mesure de pénétrer consciemment dans les processus qui se déroulent continuellement dans la vie, de pénétrer par les représentations de rêve dans l'état de sommeil total. Dans cet état, où la conscience ordinaire nous est retirée, on apprend à pénétrer en s'élevant à l'Imagination. On parvient à l'endroit où d'une certaine manière le processus de mort est réellement surmonté. Dans la vie ordinaire, il est surmonté dans l'état de sommeil. Lorsque cet état devient conscient, l'être humain est introduit dans la connaissance supérieure. Et quand il dépasse ainsi sa conscience ordinaire, il découvre que cette dernière ne peut pas pénétrer dans cet état. L'homme en état de conscience ordinaire sort en dormant de son corps physique et de son corps éthérique ; celui qui a accédé à la connaissance imaginative en sort éveillé. Mais le domaine dans lequel on entre, le premier domaine que l'on découvre quand on entre dans ce monde spirituel qui s'ouvre dans l'Imagination, on le

ressent comme un espace absolument vide et sombre, et en réalité, on ne peut pas entrer dans le monde spirituel sans faire ce détour par ces ténèbres vides.

Mais c'est ce qui se trouve au-delà de la frontière de notre perception sensorielle. Si vous vous souvenez du schéma que j'ai fait hier au tableau – impressions sensorielles qui nous sont en quelque sorte envoyées, et qui sont les vagues sur lesquelles le moi se meut – vous comprendrez par ce dessin comment le moi sort dans le monde environnant dans lequel il est également. Mais il étend à l'état de veille ses antennes dans le corps. Puis il se retire du corps et sort avec les parties qui se sont habituées à partager la vie du corps dehors, dans le monde qui est au-delà de nos sens. Il découvre le domaine spirituel. Ce n'est pas des atomes qu'il découvre, c'est le monde spirituel situé au-delà des sens. Mais il lui faut traverser le vide absolu et obscur, car c'est seulement de ce vide obscur que naîtra pour lui la sphère spirituelle.

Vous avez là une limite contre laquelle bute, aimerais-je dire, l'expérience humaine, ou inversement, que l'expérience humaine se donne en face du monde. Vous avez là l'une des frontières. Cette frontière, il faut qu'elle soit là. Si elle n'était pas là, d'une certaine manière, nous ne serions pas séparés de notre monde environnant comme par un précipice vide, nous ne pourrions jamais développer d'amour véritable, car celui-ci exige que l'être humain puisse connaître le vide autour de lui. Car s'il remplissait tout ce qui l'entoure, il ne pourrait jamais faire affluer son être dans ce qui n'est pas lui. Et c'est précisément ce qui constitue le mouvement essentiel de l'amour.

Si l'on veut faire l'effort véritable de connaître l'essence de l'amour, on doit savoir que, lorsque l'être humain éprouve en lui des sentiments d'amour, il s'étend, pourrait-on dire, là où sa conscience présente un vide. C'est pourquoi il peut se remplir de quelque chose d'autre. Déployer de l'amour, c'est précisément opposer au vide de la conscience la réalité d'une autre nature qui emplit alors la conscience.

Mais en l'absence de juste harmonie entre la sphère psycho-spirituelle d'une part, et le domaine corporel et physique d'autre part – vous remarquerez que ce n'est qu'une expression, pas tout à fait pertinente, car on parle d'une harmonie pour les autres processus ; cependant on comprend quand même ce que cette expression signifie – en l'absence de juste harmonie donc, si l'une des deux sphères prend trop d'importance d'un côté ou de l'autre, empêchant la pleine expression des deux parties, quelque chose de pathologique apparaît. C'est le cas lorsque l'être humain déverse son être personnel là où devrait être le vide. Il introduit alors dans cet être vide le monde de ses visions et de ses hallucinations. C'est précisément ce qu'une formation occulte véritable permet de dominer : les hallucinations et les visions. On ne le redira jamais assez : ce sont des phénomènes de nature pathologique. La formation occulte développe des forces opposées à celles qui accompagnent les hallucinations et les visions.

Les forces en l'homme qui font apparaître visions et hallucinations sont opposées à celles qu'il devrait cultiver pour la vie imaginative. On fera donc toujours cette expérience : il y a des personnes qui ne sont pas forcément très malades, mais qui ont des

visions, je ne parle pas d'hallucinations, car en ce cas, il faut effectivement parler de maladie. Il y a même beaucoup de gens qui traversent la vie avec leurs visions, dont ils sont très fiers, dans lesquelles ils baignent, croyant qu'en elles se révèle un monde spirituel véritable, alors qu'elles signent seulement la prolifération de leurs forces de vie, qui se déversent dans le vide. Certains sont prétentieux et deviennent mégalomanes : ils prétendent avoir une initiation, mais il ne s'agit que d'une croissance anormale qui boursoufle leur activité pensante. Et quand ces personnes découvrent les exercices sérieux recommandés pour accéder à la connaissance imaginative, il se produit quelquefois quelque chose de très particulier. Car quand elles disent : « J'ai perdu ma vision spirituelle », il s'agit en fait de leurs visions pathologiques, et elles les ont perdues parce que les exercices qu'elles font, destinés à ouvrir la voie de l'Imagination véritable, s'opposent à leur puissance visionnaire maladive. Ces personnes qui croient ainsi vivre dans le monde spirituel grâce à des puissances naturelles, y vivent sur un mode pathologique et perdent en général ce à quoi elles se sont attachées par amour-propre plein d'orgueil. On fait régulièrement ce type d'expérience et cela prouve seulement que les forces visionnaires sont de nature pathologique alors que les forces requises pour la contemplation imaginative sont les forces opposées, guérissantes.

On voit dans tout cela que, vers l'intérieur, au-delà de la perception sensible, s'ouvre à l'expérience humaine un domaine que l'on ne peut saisir objectivement que dans la vie imaginative. Dans l'expérience visionnaire maladive, nous ne faisons

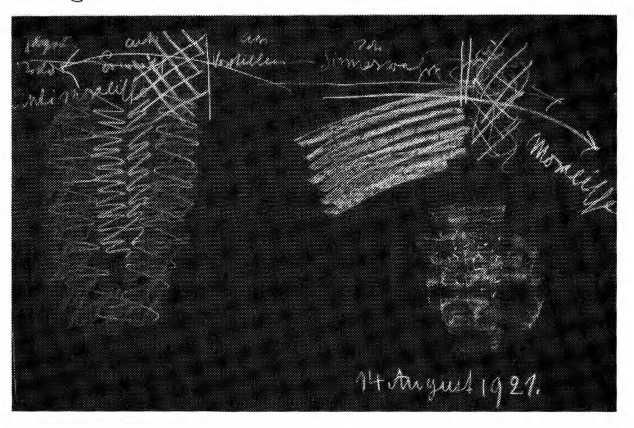
que projeter les rayons de notre propre vie dans le vide. Mais si nous faisons l'expérience de ce vide, il y pénètre – de même que le monde extérieur agit à travers nos sens – le monde que j'ai déjà désigné comme le monde tisserand de la hiérarchie des Anges. Autour de nous, œuvre le monde tisserand de la hiérarchie des Anges.

Nous pouvons trouver également, de l'autre côté, ce domaine contigu à l'expérience humaine qui se trouve au-delà de la pensée, plus vers l'intérieur. Nous pouvons dire : cette perception est liée au moi, (voir figure 10, p 165). Pénétrons à présent vers le corps astral : nous avons l'activité de représentation. Descendons ensuite dans le corps éthérique : nous avons l'activité de souvenir. Et dans le corps physique, des images. Ici, dessous, dans le corps éthérique, la conscience ordinaire ne parvient pas ; elle ne parvient pas non plus ici, au dehors. Là dehors, c'est le monde dont il faut dire qu'il est celui des Anges vivant et tissant. C'est un monde spirituel, présent au dessus du monde de notre conscience. Il ne se trouve pas en dehors du domaine de la vie humaine, mais de celui de la conscience ordinaire. Car notre moi, dont il a été dit expressément qu'il se trouve en dehors des perceptions sensorielles, et concourt à leur entrée, est lié à ce monde. C'est le monde dans lequel nous ne pouvons pénétrer qu'avec une conscience renforcée, là où sinon nous la maintenons atténuée, là où nous sombrons dans l'inconscience. Nous sombrons dans cette inconscience à chaque endormissement, et c'est alors que nous entrons dans ce monde. Nous sortons de la perception sensorielle pour pénétrer dans ce do-

maine. (Voir ci-après, fig. 16, en haut à droite, flèches.)

Nous pouvons également descendre dans notre être véritable par l'autre côté. Cela se produit quand les forces de mort destructrices présentes en nous étendent sur nous leur emprise plus qu'elles ne le font habituellement. Disons plus précisément : quand elles deviennent conscientes. De même que nous pouvons sortir en franchissant la frontière de la vie sensorielle, nous pouvons descendre en nous grâce à ce que j'appelle une discipline occulte.

*Fig.16*




| | | | |
|---|---|---|---|
| *physique éthér.* | *astral* | *moi* | |
| *image souvenir* | *représentation* | *perc. sensor.* | *moralité* |
| *antimoralité* | | | |

Mais ce dont on fait alors l'expérience, si l'on ne veut pas lui voir prendre des formes pathologiques, doit rester à l'intérieur de l'être humain. Celui-ci ne doit pas le laisser monter à sa conscience ordinaire. Il doit laisser ce domaine en bas, là où il est d'ordinaire

inconscient. L'homme ne doit pas laisser affluer ce domaine, qui se trouve dans le corps éthérique, dans sa conscience ordinaire, il doit au contraire faire descendre sa conscience ordinaire dans le corps éthérique. Il ne doit pas pousser ce qui est en bas vers son activité représentative habituelle, il doit faire descendre cette activité vers le bas.

Vous voyez qu'il s'agit d'un domaine qui, d'une certaine manière, de même que l'autre que j'ai décrit se trouve autour du corps physique de l'être humain, se trouve lui toujours à l'intérieur du corps physique humain. Cela appartient aux entités humaines intérieures, dont il est souvent question dans les considérations touchant la science de l'esprit. Ceux qui ont acquis la connaissance de ce domaine, ceux qui en ont eu une certaine vision disent : il est impossible d'exprimer en mots humains ce qui se trouve ici en bas. Cette affirmation est une constante, des descriptions des anciennes initiations égyptiennes jusqu'à *Lord Lytton Bulwer.*

Mais aujourd'hui, au moins de façon allusive, il est possible de parler de ce domaine, et en réalité, il le faut. En effet, ce domaine est le lieu d'enracinement de toute la part de la vie psycho-corporelle humaine à laquelle il n'est pas permis, dans le sens habituel, de se déployer dans les agissements extérieurs de l'être humain. C'est le lieu où s'enracine le mal humain.

Vous voyez là un fait très intéressant. Cette source du mal, elle est en réalité continuellement en nous. Nous ne devons pas un instant succomber à l'illusion que nous ne portons pas en nous la source du mal. Elle est située, si je puis m'exprimer ainsi, en dessous de la vie des représentations. Elle ne doit

surtout pas la contaminer, car le cas échéant, les représentations deviennent des incitations au mal. Elle doit rester en bas. Et celui qui veut la contempler doit avoir la force morale suffisante pour ne pas la laisser monter, pour ne faire vraiment que diriger sa conscience vers cette région inférieure.

Vous pouvez maintenant demander : « Mais à quelle fin cela se trouve-t-il en l'homme ? » Seul peut poser cette question celui qui dirait : « Pourquoi la plante n'arrête-t-elle pas de grandir une fois qu'elle a des feuilles vertes ? » Elle continue de grandir par sa propre force. Nous portons en nous le processus de mort qui développe notre activité pensante. Ce processus est encore conscient, mais il doit descendre dans l'inconscient. Car s'il ne se poursuivait pas, nos pensées ne pourraient jamais se consolider pour permettre l'élaboration du souvenir en nous et la réémergence ultérieure des pensées qui ont accompagné nos expériences. Le processus de mort doit donc se poursuivre afin que nous ayons un souvenir. Et cette entité à laquelle les êtres humains doivent leur faculté de mémoire est la même qui se manifeste de façon intempestive, quand se lèvent en l'homme les appels du mal. D'une certaine manière, la tendance au mal présente en l'homme est une poussée psycho-spirituelle – pardonnez-moi cette expression – de ce qui devrait rester en bas et assurer la formation du souvenir.

Cette force du souvenir prend racine dans l'être humain. De même qu'il y a une poussée corporelle, il existe une poussée psycho-spirituelle. Si cette force du souvenir qu'une sagesse divine nous a donnée en partage dans les profondeurs de notre être monte dans la conscience, à la manière d'un quelconque

renvoi – pardonnez-moi cette expression peu appétissante – on a tendance à la criminalité.

Il n'est rien au monde qui n'ait une place légitime, rien non plus qui ne devienne maléfique s'il n'est pas à sa place légitime. Si nous avons l'impression qu'un phénomène du monde ne devrait pas exister, il nous faut nous demander : en quel lieu doit-il être pour remplir sa mission ? Et ici, lorsque nous plongeons dans les profondeurs, nous parvenons dans l'autre domaine, le domaine de la hiérarchie des Séraphins, des Chérubins, des Trônes, de même que nous parvenons, par delà le domaine sensoriel, dans celui que tissent les Anges, les Archanges et les Archées. Nous parvenons là en bas dans un domaine où nous voyons maintenant clairement que la force naturelle qui est liée à nos souvenirs a un aspect moral.

Pensez à ce que cela signifie : la science de l'esprit découvre un processus naturel qui a un aspect moral, découvre qu'une réalité qui agit de façon déplacée revêt un caractère moral ! C'est précisément ce qui rend malade notre époque : la vie religieuse et morale, d'un côté, y est abstraite, tandis qu'on trouve de l'autre côté le domaine naturel, celui où règne la causalité. On ne trouve pas la méthode pour réunir ces deux aspects des choses. Ici, vous avez un processus bien concret, où une réalité naturelle porte en elle quelque chose qui peut maintenant devenir, au contraire de ce qui est moral, immoral.

Mais ne voyez-vous pas apparaître ici quelque chose de curieux ? Si nous regardons le phénomène sous son aspect dégénéré, nous parvenons d'une certaine manière sous notre conscience dans le domaine de l'antimoral. Nous en avons besoin pour forger le souvenir. En revanche, si nous allons au-

delà des impressions sensorielles, nous parvenons au domaine de l'amour, je vous l'ai dit. Au fond, c'est la force de ce qui est moral. Nous entrons dans la sphère morale. Nous sommes en voie de construire un pont de plus en plus praticable entre le monde moral et religieux, et le monde physique et corporel, le monde de la causalité naturelle. Il faut que ce pont soit lancé. En sortant de nous-mêmes, nous parvenons effectivement dans le domaine spirituel, en descendant en nous-mêmes, nous parvenons dans le domaine spirituel, ainsi nous parvenons dans le monde des hiérarchies. D'une certaine manière, nous avons pu toucher le domaine des hiérarchies de deux côtés.

Naturellement, cette étude ne peut continuer qu'en tournant autour du but pour nous en rapprocher. On ne peut pas faire comme en mathématiques, partir de concepts élémentaires et construire sur eux un raisonnement : il faut se rapprocher en cercle de ce qui doit être compris à la fin.

*Tableau :*

| | | |
|---|---|---|
| *Plan de l'âme :* | *vie représentative* | *volonté* |
| *Plan du corps :* | *déclin, mort* | *croissance proliférante* |

# VINGT-TROISIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 19 août 1921*

Il est plus facile de comprendre les vues qu'il convient de développer au sein de la science anthroposophique de l'esprit afin d'accéder à la connaissance de l'être humain et du monde, quand on examine de près les métamorphoses des visions du monde au cours de l'histoire humaine. Celui qui s'entend dire aujourd'hui qu'une connaissance véritable de l'être humain exige de sa part l'abandon de la perspective ordinaire, marque tout d'abord sa surprise, rejetant d'emblée toute connaissance d'un type différent. D'une certaine manière, l'homme a le sentiment qu'une chose au moins doit rester immuable : le comportement de l'esprit pour saisir les choses. La démarche de certains professeurs d'histoire, de certains historiens actuels témoigne éloquemment de cette attitude. Ils affirment péremptoirement que, pour l'essentiel, la structure de l'âme humaine est restée au fil du temps la même qu'aujourd'hui. Faute de ce postulat, disent-ils, il ne saurait en fait y avoir d'histoire. Car pour construire l'histoire, il faut partir de la structure actuelle de l'âme. Si l'observateur des périodes d'évolution passées avait affaire à des êtres humains porteurs de structures psychiques tout autres, il serait impossible de les comprendre. On ne comprendrait pas comment ils ont parlé, ce qu'ils ont fait, la pensée historique ne pourrait pas saisir ces êtres humains doués d'une complexion psychique différente. Les gens pensent donc que tout discours

historique présuppose des êtres humains à structure psychique constante.

Vous comprendrez aisément qu'il s'agit d'une thèse de confort. Car si la structure de l'âme humaine a changé au cours de l'histoire, nous devons mettre nos concepts en mouvement et nous efforcer de saisir les époques reculées d'une autre manière que celle par laquelle nous sommes accoutumés à saisir les choses aujourd'hui.

Nous avons l'exemple significatif d'un homme qui fut contraint à transformer ainsi toute la structure de son âme en raison d'une certaine incapacité spirituelle intérieure à adopter le fonctionnement psychique de ses contemporains. Cet exemple significatif – ce n'est vraiment qu'un exemple – c'est Goethe.

Le jeune Goethe a dû grandir dans les normes selon lesquelles son époque regardait les affaires du monde et celles des hommes. On peut dire qu'il ne s'y est pas senti tout à fait à l'aise. Il y a quelque chose d'impétueux chez le jeune Goethe. Mais il s'agit d'une impétuosité particulière. Il suffit de regarder ses poèmes de jeunesse pour trouver chez lui une sorte d'opposition intérieure à ce que pensent ses contemporains du monde et de la vie.

Mais il y a en lui également autre chose : comme un appel à ce qui vit dans la nature, dont le message, parlant de choses moins éphémères que les opinions humaines ambiantes, est plus vaste. Goethe fait appel aux manifestations de la nature et les oppose à celles des hommes. Ce fut la tonalité ambiante de son âme dès son enfance, et tout le temps de ses études à Leipzig, à Strasbourg, pendant son séjour à Frankfort et au début de son séjour à Weimar.

Il suffit de regarder l'enfant qu'il fut, entouré des convictions religieuses de ses contemporains. Il raconte d'ailleurs lui-même – j'ai souvent évoqué cette belle scène de la vie de Goethe – que, âgé de sept ans, il avait pris un lutrin en guise d'autel, y avait disposé des minéraux pris dans la collection de son père, installé en haut un bâton d'encens, capté ensuite les rayons du soleil à l'aide d'une loupe pour offrir, dira-t-il plus tard avec des mots d'adulte, un sacrifice au grand dieu de la nature.

Nous le voyons quitter ici les opinions régnantes de son époque et se tourner vers la nature pour y chercher tout d'abord refuge. C'est l'inclination de son âme, lisez ses œuvres de jeunesse. Puis la nostalgie de l'Italie s'empare de lui. Et nous voyons alors curieusement toute son âme changer. Seul peut comprendre Goethe celui qui saisit le formidable retournement intérieur de Goethe au moment où il entre en Italie. On en trouve le témoignage dans les lettres qu'il envoie à ses amis de Weimar, relatant sa découverte des chefs d'œuvre qui font surgir devant son âme l'activité créatrice des artistes grecs. Il dit [16] : « Je pressens que les Grecs, lorsqu'ils créaient leurs œuvres d'art, travaillaient selon les mêmes lois que la nature, lois dont je suis à la recherche. » Goethe est cette fois en accord avec son environnement, cet environnement artistique où, dit-il, se sont coulées des visions plus proches de la nature que celles qu'il avait perçues autour de lui dans sa jeunesse. Et nous voyons naître en lui au cours de ce voyage en Italie, portée par l'élan de son âme, l'idée de la métamorphose : le regard nouveau qu'il porte sur la transformation de la feuille en pétale lui révèle l'idée de métamorphose dans la nature entière.

À ce moment seulement, l'âme de Goethe se sent chez elle dans le monde. Et quand on prend toutes les productions de Goethe à partir de cette époque, qu'elles soient poétiques ou scientifiques, quand on les regarde, on ne peut que se dire : Goethe vit à présent dans des idées et des concepts qui ne sont accessibles d'emblée ni à ses contemporains, ni à l'homme moderne. Celui qui approche Goethe avec les outils que lui a transmis la vie moderne, de l'école primaire aux établissements de formation supérieure, devenus habitudes de penser et de sentir, en réalité ne le comprend pas. Il faut tout d'abord, d'une certaine manière, se transformer intérieurement si l'on veut s'approprier la pensée réelle de Goethe quand, en Italie, il transcrit en métrique grecque l'*Iphigénie* qu'il avait composée à l'origine dans l'atmosphère germanique nordique. Seul ce retournement de l'âme en Goethe permet de comprendre la position qu'il a eue ensuite envers son *Faust*.

Au fond, après son voyage en Italie, Goethe a haï intérieurement toute la partie du *Faust* qu'il avait rédigée auparavant. Après ce voyage, il n'aurait jamais pu écrire des vers comme celui qui décrit le moment où Faust se détourne des forces célestes ascendantes et descendantes qui se tendent les seaux d'or, où il se détourne du macrocosme et dit : « Toi, Esprit de la Terre, tu m'es plus proche. » C'est du Goethe adolescent. Après 1790, Goethe n'aurait plus écrit cela. Lorsqu'il reprend son *Faust* dans les dernières années de la décennie, cet Esprit de la Terre ne lui est plus proche, c'est le macrocosme qu'il décrit dans son « Prologue dans le ciel ». Il se tourne là vers ce dont Faust, pour le jeune Goethe, s'est détourné. Dans une langue choisie, il décrit alors les

forces célestes ascendantes et descendantes qui se tendent les seaux d'or. D'une certaine manière, en son for intérieur, Goethe ne dit plus: « Toi, Esprit de la Terre, tu m'es plus proche », mais : « Je ne comprends l'être humain qu'en ne regardant pas exclusivement l'Esprit de la Terre, mais en m'élevant au dessus du monde terrestre, dans le monde céleste. » Nous pourrions ainsi éclairer de nombreux textes. Par exemple, nous pourrions regarder sous ce jour ce traité de 1790, merveilleusement écrit, *Essai d'explication de la métamorphose des plantes* : il nous faudrait alors admettre que Goethe n'aurait jamais pu écrire avant son voyage en Italie en ce langage qui dialogue avec les choses elles-mêmes, avec l'entité végétale en croissance et en devenir. Et cela nous révèle un lien significatif entre l'âme de Goethe et l'évolution de l'humanité. Goethe se sentit étranger à la pensée de son époque au moment où il fut obligé d'assimiler la culture de cette dernière, la culture scientifique. Il aspirait à une autre manière de penser, de s'inscrire dans le monde, et il la trouva lorsqu'il pensa avoir retrouvé en lui le lien qui unissait les Grecs à la nature, au monde et à l'être humain.

Le physicien moderne rejette Goethe, parce que ce physicien vit précisément dans cet élément qui fut étranger au jeune Goethe. Finalement, le rejet est plus honnête qu'un accord de dupe. Goethe ne pouvait pas adhérer totalement à la vision du monde que les hommes avaient conquise depuis le milieu du 15e siècle, il ne le put d'ailleurs jamais. Dans sa jeunesse, il s'y opposa et après son voyage en Italie, il cessa de s'y opposer parce qu'il avait trouvé quelque chose d'autre dans sa proximité avec le monde grec.

Qu'est-ce donc qui vivait dans la vision du monde prévalant depuis le milieu du 15e siècle ? Que représente en réalité le courant galiléen ? Quand on l'étudie, on découvre que c'est un courant qui veut expliquer le monde par la mesure, le nombre et le poids, dans l'observation des choses extérieures. Goethe n'avait pas d'affinités avec une image du monde fondée sur la mesure, le nombre et le poids.

Mais ceci n'est qu'un point de vue. Il existe un pendant à ce qui s'élève en l'être humain quand il observe le monde sous l'angle de la mesure, du nombre et du poids : c'est le concept abstrait, l'intellectualisme pur. Nous pouvons le voir précisément : à l'observation de la nature extérieure selon la mesure, le nombre et le poids, depuis le premier tiers ou la moitié du 15e siècle, correspond la forte tonalité intellectualiste de l'âme dans la vie humaine, la tendance au penser abstrait, ce penser qui use de préférence de l'entendement. Les concepts actuels issus de notre engouement pour les mathématiques, la géométrie, la mécanique ne fleurissent au fond que depuis le 15e siècle. Goethe se sentait quelque peu étranger à ce monde où mesure, nombre et poids régnaient en maîtres aux côtés de l'intellect.

Le monde vers lequel il se tourna connaissait encore peu ces critères de mesure, de nombre et de poids. Celui qui étudie le pythagorisme sera aisément tenté de croire qu'il donne une vision du monde semblable à la nôtre, déterminée par la mesure, le nombre et le poids. Mais la différence essentielle, dans l'utilisation imagée que faisait le pythagorisme de la mesure, du nombre et du poids et qui était universelle, ressentie dans sa dimension totalement humaine, pas encore détachée de l'être humain, nous

montre qu'il s'agissait alors d'une autre approche que celle qui prévalut depuis le milieu du 15e siècle dans le courant galiléen. Celui qui se plonge dans un esprit du 9e siècle – je l'ai décrit ici dans quelques conférences récentes [17] – dans l'esprit de *Jean Scot Érigène*, à travers ses écrits, ne trouvera chez lui rien qui ressemble à une construction du monde sur des bases physico-chimiques telle que nous en faisons habituellement aujourd'hui, mesurant, comptant, pesant, et tirant de ces résultats l'hypothèse de l'origine et de la fin de ce monde. Chez Scot Érigène, l'être humain n'écarte pas de lui-même à ce point le monde extérieur, il ne s'en exclut pas non plus. Il vit davantage avec lui, ne recherche pas l'objectivité comme on le fait aujourd'hui. On peut voir ainsi comment ce qui a pris son essor en Grèce dans les siècles qui suivirent l'époque pythagoricienne – on peut le voir justement chez un esprit comme Scot Érigène – s'est déployé dans les siècles ultérieurs. À cette époque, l'âme humaine vivait dans des représentations fondamentalement différentes. Ce sont elles que Goethe, dans les couches profondes de son âme, aspirait à retrouver.

Mais nous ne pouvons totalement comprendre ce dont il s'agit ici qu'en regardant un autre fait historique, qui ne retient guère l'attention aujourd'hui. J'en ai présenté un aspect dans mon livre *Les énigmes de la philosophie* : je voudrais en présenter aujourd'hui un autre aspect.

Nous, hommes modernes, nous devons bien faire la distinction entre concept et mot, entre ce qui vit intérieurement dans l'entendement abstrait et ce qui vit dans le mot, faute de quoi la réflexion humaine se corromprait. L'entendement abstrait est universel,

universellement humain. Le mot vit dans les différentes langues. Nous pouvons faire la distinction entre ce qui vit dans le concept, dans l'idée et dans le mot.

Si l'on veut réellement comprendre les traces purement historiques laissées par les Grecs, on ne saurait supposer chez eux cette différence que nous faisons entre concept et mot. Les Grecs ne distinguaient pas avec autant de force concept, idée et mot. Quand ils parlaient, la vie de l'idée était portée par les ailes du mot. Ils étaient convaincus qu'ils déposaient le concept dans le mot. Quand ils pensaient, ils ne pensaient pas de façon abstraite et intellectuelle, comme nous. La tonalité du mot, certes inaudible, traversait leur âme. Le mot tintait en eux, sur un mode inaccessible à l'ouïe. C'est le mot qui vivait, pas le concept abstrait. C'était possible à une époque où l'éducation de l'âme d'une partie de la jeunesse, telle que nous la pratiquons, aurait été ressentie comme un fait contre-nature. Il est extrêmement caractéristique pour notre culture, notre civilisation, bien qu'habituellement nous n'y prêtions pas attention, qu'une grande partie de nos jeunes gens, entre dix et dix-huit ans, se consacre à l'étude du latin, du grec, des langues mortes. Imaginons qu'un jeune Grec ait dû apprendre de cette manière l'égyptien ou le chaldéen : c'est impensable, n'est-ce pas, absolument impensable ! La langue n'était pas seulement pour le Grec le lieu de son activité pensante : la langue constituait cette activité pensante. C'est dans la langue elle-même que la pensée s'incarnait. On peut y voir un signe d'étroitesse de la nature grecque, mais c'est un fait. Nous ne pouvons vraiment comprendre la Grèce qu'en ayant à l'esprit

ce lien étroit entre le concept, l'idée et le mot, montrant que le mot vivait dans l'âme du Grec, comme un son intérieur et inaudible.

Cette configuration de l'âme ne permet pas une approche galiléenne du monde, selon la mesure, le nombre et le poids : pour elle, ces trois critères restent muets, en quelque sorte. Parmi les symptômes extérieurs significatifs, citons les éléments de physique que nous enseignons aujourd'hui à chaque enfant : dans l'univers grec, ils étaient ressentis comme des miracles. Nous expliquons mainte expérience aujourd'hui par la mesure, le nombre et le poids, alors que le même phénomène était considéré comme magique. Vous pouvez lire cela dans n'importe quelle histoire de la physique. Le Grec n'abordait pas du tout comme nous la nature que nous appelons inorganique. Son âme ne lui aurait pas permis la relation que nous avons avec elle, parce qu'il n'accédait pas aux concepts abstraits comme nous le faisons depuis l'époque de Galilée.

Quand on vit dans le mot, comme le Grec, on ne peut pas calculer les résultats d'expériences comme nous le faisons aujourd'hui : on observe les métamorphoses de la nature. On observe non pas ce qui se passe dans le monde minéral, mais plutôt dans le monde végétal. De même qu'il existe une sorte d'affinité entre le concept abstrait et la compréhension du monde minéral, il existe une affinité entre la conception grecque de la parole et la compréhension de la croissance, de la vie, de la métamorphose dans le monde du vivant. Quand nous réfléchissons aujourd'hui avec nos concepts minéraux sur l'origine et la fin de la terre, et que nous émettons des hypothèses, ces dernières sont le reflet de ce que nous avons

mesuré, compté, pesé. Et nous construisons une théorie de Kant et Laplace, ou une représentation de la mort de la terre par la chaleur, l'idée de l'entropie maximale. Ce sont des abstractions que nous avons tirées de ce que nous avons mesuré, compté, pesé. Regardez à l'opposé les cosmogonies grecques ! Vous sentez que là, les représentations sont nourries du jaillissement de la végétation au printemps, de son dépérissement à l'automne, de ces mouvements d'apparition et de disparition. De même que nous nous forgeons un système du monde à partir de nos observations et de nos concepts matériels, les Grecs élaborèrent le leur à partir de l'observation de ce qui se manifeste dans la nature. Le monde du vivant fut le berceau de leurs mythes et de leurs cosmogonies.

L'homme prétentieux qui a grandi dans la culture scientifique actuelle dira : ces choses étaient enfantines, par bonheur, nous les avons dépassées. Nous sommes allés si loin depuis ! Et l'on considère comme une vérité absolue tout ce que l'on peut apprendre par mesure, nombre et poids. Celui qui n'est pas borné se dira : notre manière de voir le monde, qui nous a apporté l'intellectualisme, lui-même outil pédagogique de l'humanité, est venue de la vision grecque, qui puisait son image du monde dans la contemplation du vivant. Notre vision pétrie de mesures, de nombres et de poids devra à son tour engendrer quelque chose de différent.

Schiller, de façon remarquable, ayant surmonté son antipathie initiale envers Goethe et s'étant rapproché de lui, lui écrivit une lettre caractéristique. Cette lettre, je l'ai souvent citée. Il disait : « Si vous étiez né Grec, ou même Italien, vous auriez eu autour de vous, dès votre prime jeunesse, ce monde

qu'en réalité vous cherchez. » Je ne cite pas les mots exacts, mais leur esprit. Schiller ressentait l'inclination de l'âme de Goethe envers la Grèce. On peut observer chez Goethe justement la métamorphose d'un esprit qui s'est immergé dans ce courant de culture grecque. Cette position originale en face du monde grec nous intéresse aujourd'hui beaucoup plus que les positions en vigueur depuis le 15e siècle. Ainsi nous pouvons dire : notre époque, qui vit dans l'intellect et fait l'expérience du monde principalement à travers ce filtre qui le mesure, qui le compte et le pèse, a été précédée par une autre qui vivait moins dans l'intellect ; il y régnait plutôt cette vie de l'âme qui portait le mot intérieurement, qui entendait sa musique intérieure inaudible aux oreilles, qui vivait intérieurement la note du mot, sa tonalité, de même qu'aujourd'hui nous accueillons un concept. Et cette époque-là, de par cette vie qui emplissait l'âme, avait une prédilection pour la connaissance de ce qui était vivant, dans le monde extérieur.

Mais on peut remonter encore plus loin ; il faut s'aider alors de la science de l'esprit, car l'histoire usuelle ne peut plus rien nous apporter. On peut tout à fait rester dans le cadre d'une histoire psycho-spirituelle pour comprendre la différence radicale qui sépare l'âme grecque de la nôtre ; mais si l'on veut remonter encore plus loin dans le temps, au-delà du 8e siècle avant notre ère, et que l'on veut avoir une idée de la complexion de l'âme en ce temps-là, l'histoire extérieure ne peut plus rien nous dire. Nous avons encore quelques rares documents, mais ils ne sont pas appréciés à leur juste valeur. Nous avons bien certains documents, comme par exemple l'Iliade et l'Odyssée, mais habituellement, on ne les regarde

pas sous cet angle. Si l'on remonte encore plus loin, on trouve une vision intéressante, formulée par diverses personnalités, avec une force particulière par Herder [18], porteur d'un pressentiment qu'il n'a jamais conduit à une expression scientifique. C'est l'idée qu'une époque où l'humanité civilisée vécut dans l'image précéda celle où elle vécut dans le mot. Mais avec la langue, par exemple, et avec la vie intérieure de l'âme qui se manifeste dans la langue, comment vit-on dans l'image ? On vit dans l'image quand on ne se soucie point tant du contenu du son, de sa coloration, que de son rythme, de la forme que l'on donne à ce son, de ce que nous ressentons aujourd'hui comme un élément autonome de la langue, son caractère poétique. Aujourd'hui, le poète doit donner une forme artistique à la langue s'il veut faire naître une œuvre artistique. Mais nous tournons notre regard vers une époque où il était élémentaire de donner une forme poétique à la langue, où celle-ci n'était pas encore distincte des théories qui furent énoncées ultérieurement, où les hommes avaient encore l'art de faire succéder une syllabe courte à une longue, ou deux syllabes courtes à une longue, où ils connaissaient le sens des récitations de suites de syllabes brèves. Dans ce modelage de la langue se manifestait pour eux un aspect des mystères du monde, aspect occulté lorsque l'attention est focalisée sur la couleur du son, son contenu.

Des personnalités isolées ressentent aujourd'hui que la langue est issue de cet état que je décris. Elles se distancient de la foison d'allégations scientifiques et confuses qui envahissent le public : on pourrait remarquer qu'elles sont sensibles à ce que j'essaie aujourd'hui d'expliquer en termes de science de

l'esprit. *Benedetto Croce* [19] a parlé de façon remarquable de cet ancien élément poétique, artistique de la langue, qui s'est formé en l'être humain avant l'époque historique, ou du moins approximativement avant l'époque historique, avant que la langue ne prenne son caractère prosaïque. Nous aurions donc pour ainsi dire trois époques devant notre âme : celle qui commence au 15e siècle et que j'aimerais appeler le « galiléisme », qui du côté intérieur vit selon l'intellect et du côté extérieur observe le monde selon les lois de la mesure, du nombre et du poids. Une époque antérieure dont Goethe a eu la nostalgie, qui devint, pour toute la partie de sa vie postérieure à son voyage en Italie, la référence intérieure de son âme, où l'être humain vivait dans l'union indéfectible du mot et du concept, où il cultivait non pas l'intellectualisme mais une vie intérieure pleine d'âme, et où il observait à l'extérieur le monde vivant, en métamorphose. Et nous tournons enfin nos regards vers une troisième époque, où l'âme humaine vivait dans une sphère située au dessus du langage, dans quelque chose qui donnait aux sons une forme imagée. Mais ce qui vit encore derrière le son, uni à l'âme comme par un instinct vivant, perçoit à l'extérieur quelque chose d'autre. Je l'ai dit, les recherches historiques ne nous l'indiquent nullement ; si l'historien ne peut qu'en avoir le pressentiment, la science anthroposophique de l'esprit peut, elle, en avoir la vision claire. Il s'agit de l'élément imaginatif de la langue, l'élément imaginal instinctif qui précède l'expérience du mot. Et cette expérience imaginative conduit effectivement à la découverte, dans la nature extérieure, d'une réalité plus haute que celle à laquelle permettent d'accéder le mot ou le concept.

Nous savons que la civilisation orientale, même aujourd'hui, à travers ses manifestations en pleine décadence, suggère des états anciens, jouissant encore d'une grande vitalité à l'époque des Veda ou de la philosophie des Vedânta, époque qui renvoie à son tour à des temps encore plus reculés, antéhistoriques. Il est resté un élément éthérique qui imprègne toute cette âme orientale, quelque chose de relativement étranger à l'âme occidentale, quelque chose, qui, si nous l'exprimons par un mot, ne renvoie plus à la même réalité. Il est resté quelque chose que notre mot « compassion », quelle que soit la profondeur avec laquelle Schopenhauer [20] en a ressenti le sens, ne traduit que bien faiblement. Cette compassion, cette empathie envers tous les êtres, telle qu'elle se rencontre encore aujourd'hui en Orient, vient d'époques plus anciennes, où elle était encore plus intense, où elle exprimait une communion de l'âme avec ce qui était doué de sensibilité. Il est tout à fait fondé de se dire : la compassion orientale exprime une activité originelle passée de la vie de l'âme qui se traduit par une communion intérieure avec ce qui est doué de sensibilité, de vie intérieure, qui ne vit pas seulement dans la métamorphose, comme la plante qui vit et meurt, mais qui ressent intérieurement ce mouvement d'apparition puis de disparition.

Cette communion avec l'impression vivante qu'a objectivement un autre que soi n'est possible que si, au-delà du concept, du son ou du contenu du mot, on s'élève à ce qui vit dans le modelage imaginatif de la langue. On se coule dans la vie extérieure de la plante quand la parole a la vie que percevait le Grec. On se coule dans l'impression qu'éprouve l'autre, on se coule dans ce qui se passe non seulement dans le

vivant mais dans la créature douée de sensibilité quand, en plus du sens de la langue, on possède celui de la forme artistique qui l'anime.

C'est pourquoi l'évocation de la scène où Siegfried a compris la voix des oiseaux, qui accordent des sons entre eux sans aller jusqu'aux mots humains, est un exemple grandiose, sous une forme mythique et poétique, de ce phénomène archétypal de la vie de l'âme. Ce chant des oiseaux, pareil au clapotis d'une source de vie intérieure, cette voix habite la totalité du monde vivant. Mais nous ne pouvons pas nous couler en elle si nous nous contentons d'écouter le mot qui enferme le vivant dans la petite cage intérieure de son âme. Car quand nous écoutons le mot, nous entendons ce dont la tête de l'autre fait l'expérience. Mais si nous saisissons intérieurement ce qui vit dans le modelage imaginatif de la langue de syllabe en syllabe, de mot en mot, de phrase en phrase, nous ne saisissons plus seulement ce qui vit dans la tête de l'autre, mais aussi et surtout ce qui vit dans son cœur. Si nous écoutons les mots que prononce à notre adresse une personne, nous pouvons apprécier ses facultés intellectuelles ; mais si nous pouvons tourner notre écoute vers le ton de ses paroles, leur rythme, leur modulation, nous entendons l'être humain tout entier. Ce faisant – si nous parvenons à atteindre la dynamique de la formation des sons, qui n'est ni conceptuelle ni verbale, que l'on ne peut entendre mais seulement éprouver intérieurement – nous pouvons saisir le contenu objectif du sentiment d'autrui. Et en nous immergeant ainsi dans une complexion psychique tout à fait différente où, parallèlement à l'émission de phonèmes, l'âme vivait dans le rythme, la cadence, le thème mélodi-

que, toutes choses fort vivantes dans l'expérience, nous remontons à une époque antérieure à l'antiquité grecque, l'époque où les hommes passaient de la saisie de la métamorphose dans le monde vivant à la saisie de ce qui vit dans le monde animal, dans le monde doué de sensibilité, à la contemplation immédiate de ce qui vit dans le monde doué de sensibilité.

Quand nous observons l'humanité civilisée correspondant à cette époque, depuis le 8e siècle avant Jésus-Christ jusqu'au début du troisième millénaire avant Jésus-Christ, nous trouvons déjà au fond des âmes une vie ancrée dans l'activité imaginative, une tendance à saisir toute chose comme étant douée de sensibilité.

Notre science bornée prétend que dans les temps anciens on a tout personnifié. On projette dans l'âme une composante intellectuelle démesurée pour expliquer ce qui se passait réellement à cette époque, et l'on compare cela à l'enfant qui se cogne dans un coin de la table, puis la frappe, parce qu'il l'a personnifiée, comme si c'était un être vivant. Celui qui crédite cette version n'a jamais regardé à l'intérieur de l'âme de l'enfant. L'enfant ne voit pas la table autrement que nous, seulement, il ne sépare pas encore la table du monde vivant. Les anciens peuples ne personnifiaient pas, mais faisaient réellement l'expérience, à travers la dynamique de la langue, de ce qui est doué de vie végétative et de ce qui est doué de vie sensible.

Toutefois si l'on a une vision claire de l'évolution des âmes humaines – nous ne considèrerons tout d'abord que cela – disons depuis le troisième millénaire avant notre ère jusqu'à notre époque, depuis la

période supra-verbale, en passant par la période verbale pour arriver à notre époque intellectuelle, depuis l'époque de l'expérience de la sensation objective en passant par l'expérience de la croissance et du devenir objectifs jusqu'au sentiment de ce qui vit dans la mesure, le poids et le nombre, c'est seulement si nous avons tout cela présent à notre esprit que nous pourrons dire qu'aujourd'hui où la conscience s'empare de tout, il nous est nécessaire, pour pénétrer au cœur des choses, d'assimiler consciemment une nouvelle manière de regarder ce qui nous environne. Celui qui croit que l'âme humaine a toujours été la même, particulièrement aux périodes qui nous intéressent, pense que cette complexion psychique humaine est quelque chose de définitif, et que l'être humain se perdrait lui-même s'il venait à en changer. Mais celui qui voit que ces métamorphoses de l'âme sont conformes à l'évolution de l'humanité pourra concevoir plus aisément la nécessité qu'il y a à transformer la complexion de notre âme avant de pénétrer d'une manière conforme à notre époque au cœur des choses, au cœur de l'être humain, au cœur du lien qui unit ce dernier au monde.

# VINGT-QUATRIÈME CONFÉRENCE

*Dornach, 20 août 1921*

Je me suis efforcé hier de montrer la transformation de l'âme, plus exactement de l'état de conscience de l'humanité au cours de l'histoire et des temps qui ont précédé l'histoire, et je voulais montrer cela pour faire admettre plus facilement la nécessité de s'élever à nouveau vers un nouvel état si l'on veut prétendre à une quelconque connaissance réelle et profonde. Un état qui s'écarte quelque peu de celui qui prévaut actuellement dans les habitudes de la vie quotidienne et scientifique, admis comme quelque chose d'absolu, qui existe depuis qu'il y a des hommes et qui existera tant qu'il y aura des hommes en marche sur la terre. Quand on voit en effet la transformation intérieure de l'âme au cours de la seule période historique de l'évolution, on intègre plus facilement l'idée d'une possible métamorphose de la structure actuelle de l'âme.

Afin de pouvoir poursuivre mon exposé d'hier, je voudrais résumer brièvement nos dernières études. Je disais que la structure psychique actuelle de l'humanité dite civilisée ne s'est en fait mise en place que depuis le 15e siècle, et qu'elle se caractérise par un désir d'interprétation intellectuelle du monde, par l'utilisation de l'entendement pour appréhender ce que nous appelons le monde.

À ce positionnement intellectuel par rapport au monde correspond un domaine du monde spécifique, qui peut être saisi, compris, de cette manière. C'est le monde des événements minéraux, des for-

mes minérales, le monde qui ne s'est point encore élevé à la vie. On croit généralement que le monde du vivant peut être également saisi par la démarche purement intellectuelle ; cela est dû à l'ignorance du lien qui unit l'intellect en dedans au monde inorganique au dehors. Si nous remontons au-delà du 15e siècle, jusqu'au 8e siècle avant notre ère, nous trouvons une âme humaine différemment structurée. C'est en Grèce que cette structure est la plus caractéristique.

Nous n'avons pas affaire à une structure intellectuelle, les concepts n'y sont pas encore strictement séparés des mots. La vie de l'âme d'un Grec n'était pas tant nourrie par des concepts dont il se serait fait, comme nous, une représentation intérieure abstraite que par une écoute musicale, bien que purement intérieure, de la tonalité des mots. Ce qui vit pour nous dans le concept abstrait se colorait chez lui par un son que saisissait l'esprit, si je puis m'exprimer si paradoxalement : par le son perçu dans le silence, purement intérieurement. De même que nous vivons dans des concepts abstraits, le Grec vivait dans le son musical extérieurement inaudible. Mais ainsi, il lui était possible de saisir de façon vivante le monde du vivant, considéré comme un monde extérieur. À chaque fois que le Grec veut, à l'aide de cette structure spécifique, se forger des représentations sur l'univers, sur le cosmos, il ne puise pas comme nous le faisons aujourd'hui dans les notions de la géologie, de la physique, de la chimie, il utilise les formes vivantes déposées en son âme par la croissance, le devenir, l'épanouissement, la naissance et la disparition de ce qui vit sur un mode végétal.

Si nous remontons encore plus loin dans le temps, nous parvenons à des époques qui ne sont plus historiques à proprement parler : l'une d'elles s'étend environ du début du troisième millénaire au 8e siècle avant notre ère. Et si nous regardons les peuples alors considérés comme civilisés, nous voyons que l'essentiel de la vie de l'âme ne se trouvait plus dans les mots intérieurement vécus, mais dans le modelage imaginatif de l'architecture du mot et de la langue. Rythmes et thèmes mélodiques – création de phrases musicales, imprégnant le monde des sons et des phonèmes, auxquels nous ne donnons plus vie en notre âme qu'en nous élevant à une mise en forme poétique de la langue – c'était l'élément vital des peuples cultivés de cette époque, si je puis me permettre l'expression. Ce qui les comblait, ce n'était pas, comme pour les Grecs, d'exprimer par la parole une chose ou un événement extérieurs quelconques, mais de ressentir intérieurement rythmes et harmonies qui, ils le croyaient, traversaient partout le monde.

À cette époque, l'âme était rythme intérieur, harmonie intérieure. Quel domaine extérieur pouvait donc pénétrer une âme de ce type-là ? C'est le monde de tout ce qui est doué de sensibilité, le monde animal, le monde réceptif aux sensations, le monde qui vit dans les impressions objectives : cela prenait vie intérieurement chez les hommes de l'ancienne époque porteurs de la complexion psychique dont j'ai parlé.

Si nous remontons encore plus loin dans le temps, vous pressentirez qu'il a dû y avoir quelque chose comme une connaissance de l'être humain lui-même. À notre époque, nous avons une connais-

sance de la nature morte ; l'époque précédente a eu la connaissance de la nature vivante. Si nous remontons encore dans le temps, nous arrivons à des époques qui, pour certaines raisons souterraines, ne sont plus évoquées aujourd'hui que par des visions du monde issues d'un catholicisme plus ou moins éclairé. Les penseurs nourris de l'ancienne philosophie catholique, pas celle du catholicisme décadent bien sûr, parlent d'une révélation originelle de l'humanité. Il faut ici considérer maintes choses sous un juste éclairage, si l'on veut porter un jugement pertinent. L'Église catholique est différente de ce qu'elle était, par exemple, à l'époque des Pères de l'Eglise.

Il suffit de considérer Origène : on verra qu'il a tenté d'intégrer à la pensée chrétienne tout ce que la philosophie de son temps avait gagné en profondeur. Nous trouvons donc chez les premiers Pères de l'Église la conscience d'une révélation originelle faite à l'humanité. Et les écrivains catholiques qui ont conservé les meilleures forces du catholicisme parlent aujourd'hui encore des révélations originelles qui ne disparurent que plus tard, dans le paganisme de plus en plus décadent : ainsi ce savoir se perdit-il. Ces révélations originelles faites à une humanité qui les recevait instinctivement ont montré ce que le christianisme apporta plus tard sous une forme développée.

Quand des écrivains comme *Otto Willmann* [21] parlent de la révélation originelle, il est intéressant de voir qu'ils la cherchent en remontant jusqu'aux Mystères et encore au-delà, faisant allusion à cette révélation originelle qui inspira les hommes jusqu'au troisième millénaire avant notre ère. Il n'est pas né-

cessaire de donner ici une description plus précise de ce qui est dit de cette révélation. Mais nous voulons caractériser dans le sens de la science de l'esprit ce que l'on peut trouver quand on remonte à ces temps de la civilisation humaine qui ont précédé l'histoire, quand l'âme possédait ce que j'appellerai dans un premier temps un instinct pour connaître non seulement ce qui est doué de sensibilité, mais aussi ce qui est humain, ce qui vit en l'être humain et l'élève au dessus du règne animal, ce qui est humain à proprement parler, ce qui est spécifiquement humain. Oui, il y a eu une époque où cette connaissance était certes instinctive, fort différente de ce qu'on appelle connaissance aujourd'hui, une sorte d'expérience immédiate, floue comme un rêve, mais qui appréhendait tout à fait l'essence de l'être humain, dans laquelle on pouvait comme se couler et ainsi, en prendre conscience. Cette époque n'appartient pas à l'histoire, bien qu'elle ait laissé des traces historiques. Vous comprendrez comment il convient de les apprécier quand je vous aurai donné les caractéristiques de cette époque.

Quand nous parlons de cette constitution intellectuelle de l'âme qui prévaut aujourd'hui dans l'humanité, nous parlons de quelque chose qui, pour l'expérience ordinaire, se trouve dans le domaine de l'âme, du moins de ce que nous désignons actuellement de façon plus ou moins claire, plus ou moins triviale, par le terme d'« âme ». De même, quand nous observons l'époque où régnait la vision grecque, nous parlons d'une expérience intérieure de la parole, et donc à nouveau de quelque chose qui se trouve dans la sphère de l'âme. Et quand nous remontons aux 9e, 10e siècles avant notre ère, au

deuxième millénaire, à la période finale du troisième millénaire, quand nous portons notre attention vers le rythme, les expériences mélodiques de l'âme, nous parlons de quelque chose qui se déroule dans l'âme : mais celui qui a lui-même observé ces choses avec précision doit avouer qu'au moment où l'âme quitte le mot pour pénétrer dans cette vie rythmique, dans cet univers d'harmonies, de thèmes musicaux et imaginatifs, aimerais-je dire, le corps participe discrètement à cette expérience de l'âme. De même que l'on peut ressentir qu'un rêve animé a toujours des répercutions dans le corps du rêveur, qui reflètent la nature de ce rêve, l'être humain, à l'époque en question, savait que s'il donnait vie en lui à des réalités où régnaient harmonies, rythmes, mélodies, elles lui dévoilaient les mystères du monde, elles les manifestaient, car le corps à ce moment-là vibrait doucement. Quand nous parlons de notre appréhension abstraite et intellectuelle du monde, nous n'avons en conscience rien qui ressemble à une vibration concomitante du corps. Nous pouvons échafauder des théories sur ce qui se passe dans le système nerveux quand la pensée logique et intellectuelle est en activité. Mais ces hypothèses sont purement théoriques, elles ne sont ni un vécu ni une expérience.

Nous devons parler de l'âme grecque encore de cette manière, quand nous nous représentons la vie de la parole en cette âme. Mais comme nous l'avons dit, nous quittons la pure sphère de l'âme pour observer une légère participation du corps quand nous parvenons à l'époque antérieure. Et nous pénétrons davantage encore dans la sphère du corps quand nous remontons à l'antique connaissance instinctive qui régnait aux premiers siècles du troisième millé-

naire avant notre ère, et encore avant. L'expérience immédiate de l'âme avait le caractère d'une expérience corporelle. À ces époques reculées, on faisait une expérience que nous qualifierions aujourd'hui de physique – je ne veux pas soulever maintenant la question de la légitimité de cette qualification – une expérience physique en des circonstances où, plus tard, on ne ressentit plus qu'un vécu de l'âme.

Je fais expressément remarquer que pour parler de ces expériences de l'humanité, si différentes des nôtres, les mots sont indigents. Les choses elles-mêmes étaient différentes, fort éloignées de nos expériences actuelles. Nos langues sont faites pour nos expériences actuelles et il faut tenter, en les employant, de retrouver une expérience qui n'est plus immédiate aujourd'hui, et dont nos mots ne permettent plus qu'une pâle approche. Il me faut dire par suite que ce que nous appelons sphère de l'âme aujourd'hui n'existait pas dans le monde intérieur de ces hommes antiques. Il vivait en fait en eux quelque chose que nous désignons aujourd'hui comme physique, comme corporel, tels que le sont actuellement l'activité pensante ou l'écoute intérieure de la parole. Cet homme antique, quand il inspirait, retenait son souffle ou expirait, ne faisait pas la même expérience que nous qui avons perdu la communion avec les processus respiratoires. Son expérience de la respiration ressemblait à celle que nous avons encore dans des états anormaux, quand, après avoir fait un rêve angoissant, nous nous réveillons et remarquons que notre respiration est troublée. Ce symptôme pathologique met en évidence la relation du processus respiratoire avec l'apparition d'images dans la conscience. Nous sommes partis d'un monde d'images

qui apparaissent à la conscience quand la respiration est normale, le quittant pour aller vers la perception de l'aspect rythmique de la langue, de son aspect harmonique, de son aspect mélodique, vers la coloration intérieure du mot, quittant enfin totalement ce domaine à notre époque, pour arriver à la manière actuelle de se représenter le monde, abstraite et intellectuelle.

Mais ces trois époques furent précédées de celle où l'être humain vivait en bas, si je puis m'exprimer ainsi, dans ce que nous appelons aujourd'hui sa corporéité, où sa démarche de connaissance s'effectuait dans les trois temps de la respiration. Et quelle expérience faisait-il en inspirant ? Seule peut nous l'apprendre aujourd'hui la connaissance imaginative dont j'ai parlé dans mon livre *Initiation ou comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs ?* et dans ma *Science de l'occulte.* Car ce dont on faisait l'expérience, à cette époque ancienne, lorsqu'on inspirait, c'était essentiellement une Imagination ; en inspirant, on avait l'Imagination de l'être humain lui-même, l'Imagination de l'être humain en tant que forme. L'être humain ressentait cela lorsqu'il inspirait – naturellement, il devait tourner son attention vers cela, ce qu'il ne faisait pas toujours dans la vie quotidienne –, mais il pouvait pour ainsi dire suspendre la vie de l'âme ordinaire et à ce moment-là, il avait l'expérience dont nous venons de parler. Cela se passait particulièrement aux moments où la conscience ordinaire est un peu atténuée. C'était une condition nécessaire. Nous dirions aujourd'hui que, dans des états proches de l'endormissement ou du réveil, il faisait l'expérience, dans le premier temps du processus respiratoire, de la stature de l'être humain ;

lorsqu'il retenait son souffle, il faisait l'expérience de la réunion de cette forme avec la partie la plus intime de l'âme. Il avait d'une certaine manière la possibilité de faire l'expérience de la stature humaine en inspirant, puis, en retenant son souffle, la possibilité d'assister à la nébulisation de cette forme et à l'union de cette forme devenue nébuleuse sur le plan aurique avec l'âme. Ensuite, en expirant, il faisait l'expérience de l'abandon de l'âme au monde extérieur, de l'accord de l'être humain avec le monde extérieur.

J'ai bien souligné le fait que ces expériences étaient liées à des moments particuliers. L'homme pouvait tourner son attention sur le processus respiratoire et percevait alors ces choses. Il parvenait vraiment à une connaissance instinctive – si l'on veut appeler cela une connaissance – en observant sa respiration, particulièrement quand il la dirigeait de l'intérieur, ce que lui permettait une certaine discipline, il parvenait à la connaissance de l'être humain. D'une certaine manière, c'était une descente dans la corporéité qui donnait accès à la connaissance de l'être humain.

Naturellement, il ne faut pas s'imaginer qu'en ces temps anciens, l'être humain ne tournait son activité de connaissance, toute la journée, du matin au soir, que vers lui-même. C'est pourquoi j'ai dit : « Quand il tournait son attention vers cela ». Mais justement la constitution globale de l'être humain lui permettait de concentrer facilement son attention.

J'ai rappelé qu'il s'agissait là d'époques fort lointaines ; mais sur le plan historique, la méthode de connaissance issue de ces temps anciens s'est maintenue : c'est la méthode de respiration enseignée dans certaines écoles indiennes, la respiration prati-

quée dans le yoga, qui s'est perpétuée parce qu'à l'origine, elle était élémentaire et naturelle. À une époque plus tardive, certains exercices préparatoires, certaines pratiques concernant le processus respiratoire s'imposèrent. À l'origine, l'être humain les acquérait au cours de sa vie, de la même manière dont aujourd'hui, on apprend à parler.

Ce que l'on appelle la respiration du yoga est l'héritage d'une époque où toute la constitution psychique était différente et supposait une confrontation instinctive avec le monde. Car évidemment, quand on saisissait l'essence des choses, leur mystère, dans la respiration, non pas à l'aide de l'activité pensante ni du langage intérieur, mais dans la respiration, c'était quelque chose de très instinctif. Alors qu'aujourd'hui nous nous creusons la tête pour rassembler par la pensée des faits isolés et en faire un phénomène global, pour trouver des lois naturelles par l'entendement calculateur, etc., on introduisait par l'inspiration l'essence même de l'être humain, connaissance instinctive qui devait paraître au sein de sa nature.

Il est très important de se familiariser avec l'idée que les choses n'ont pas toujours un équivalent à chaque période de l'histoire humaine. La constitution psychique humaine s'est transformée, la constitution physique également, même si c'est de façon plus subtile. Et il faut le dire : ceux qui croient aujourd'hui pouvoir éveiller à nouveau, par un processus respiratoire, la faculté de pénétrer les mystères du monde, comme cela fut possible autrefois et le demeure chez des natures qui n'ont pas la constitution européenne moderne, sont dans l'erreur. Il est absolument nécessaire qu'outre l'étude de l'histoire exté-

rieure de l'humanité, qui est devenue le souci premier du 19e siècle, on s'habitue à suivre intérieurement l'évolution parallèle de l'âme. On aura une image beaucoup plus juste de l'évolution physique extérieure si l'on y joint l'aspect de l'évolution de l'âme et de l'esprit.

Vous pourrez sentir le regard particulier que porte sur l'âme celui pour qui ces quatre types de constitution psychique humaine sont une évidence. Vous avez d'abord une constitution psychique qui est plutôt en fait une constitution corporelle, qui vit dans le processus respiratoire, puis celle qui vit dans le processus rythmique et harmonique, dans le processus imaginatif et mélodique, ensuite celle qui fait l'expérience silencieuse de la parole, et enfin celle qui vit dans le processus intellectuel ; et quand on considère tout cela, on voit que c'est l'âme qui détermine les diverses manières de se positionner face au monde. Et il est actuellement nécessaire de connaître l'existence de ces différentes possibilités, de ces différents types de conscience, manifestant chacun un stade particulier de la vie cosmique, de l'existence cosmique.

Une croyance très répandue aujourd'hui consiste à tenir pour unique notre état de conscience que l'on s'efforce ensuite de décrire comme un absolu, seul à devoir être pris en considération. Mais en se limitant ainsi, on se limite en même temps à un stade particulier de l'existence cosmique, de l'expérience cosmique. Et nous pouvons vraiment dire de notre état de conscience actuel qu'il est éloigné de la connaissance de l'être humain véritable. Il s'acharne à construire un être humain à partir de la physiologie, de la biologie. Car ce que nous appelons aujourd'hui psycholo-

gie, c'est au fond un assemblage de mots usés désignant des contenus d'âme disparus.

L'humanité doit à nouveau s'efforcer de saisir non seulement ce qui est mort, mais ce qui est vivant, non seulement ce qui est vivant, mais ce qui est doué de sensibilité, non seulement ce qui est doué de sensibilité, mais ce qui est spécifiquement humain. Comme je l'ai dit, j'ai fait ces exposés pour soutenir l'idée de ce qui est aujourd'hui nécessaire si nous voulons redécouvrir l'humain, si nous voulons en retrouver la connaissance. Car cet élément spécifiquement humain ne se dévoile pas à la conscience organisée pour appréhender ce qui est mort, minéral.

Nous parlons du moi, nous pensons pouvoir parler du moi. Nous avons un mot pour désigner ce moi, mais ce n'est pas la preuve que nous puissions y rattacher un contenu psychique. Il y a aujourd'hui des philosophes pour qui ce moi n'est que la synthèse de nos représentations, de nos sentiments. Souvent aujourd'hui, on entend par « moi » le trait d'union complètement abstrait qui relie une représentation à une autre, une sensation à une autre, la sensation à la représentation. Mais cette conception est plus ou moins légitime. En effet, quand on parle d'une conscience du moi de cet ordre, elle n'a au fond aucun contenu.

Vous voyez, nous pouvons avoir une surface blanche, nous pouvons parler de blanc – j'ai souvent utilisé cette image – nous voyons le blanc, mais nous voyons aussi ici au milieu le noir. Là, il n'y a pas de blanc, le blanc manque, et pourtant nous voyons le noir à travers le blanc (l'orateur fait un dessin).

Celui qui peut vraiment analyser la vie de l'âme admettra que nous avons aujourd'hui dans l'âme une

expérience comparable à ce blanc. Nous éprouvons de la douleur et de la joie, nous avons telle ou telle sensation, amour, haine, etc. Nous avons des représentations, qui sont d'ailleurs quelque chose de bien flou pour la conscience ordinaire, quand la réflexion veut les réanimer ; mais avec cette conscience, nous faisons l'expérience du moi comme ici celle du noir dans le blanc. Là où nous ne faisons aucune expérience, sinon celle d'un trou dans notre conscience, la conscience ordinaire place le moi. Il n'est pas étonnant que nous parlions du moi ; ici aussi nous parlons du trou noir. Dans les expériences que fait l'être humain du réveil à l'endormissement, il n'y a pas le moi. La question peut se poser à notre âme : « Quelle possibilité avons-nous de nous forger des représentations du moi ? » Celui qui veut réellement connaître la réponse est orienté vers autre chose. Parmi tout ce qui nous entoure dans le monde, il ne trouve nulle part de porte qui mènerait à des représentations du moi. En général, ce qui nous entoure est une fois dehors, une fois dedans, dans l'âme. Au fond, c'est la même chose. Et si nous ne trouvons qu'un trou en place de moi à l'intérieur, nous ne pouvons pas trouver non plus à l'extérieur, dans les circonstances ordinaires, de point fixe où nous pourrions placer notre moi.

Celui qui aspire avec sérieux à la connaissance ne trouve dans le monde la possibilité d'approcher le moi qu'avec un événement : la mort. C'est juste au moment où cesse avec la mort l'existence de l'être humain, quand le corps est rendu aux forces extérieures auxquelles il était soustrait, de la conception ou de la naissance jusqu'à la mort, au moment où nous sommes encore en mesure de nous faire une

représentation de l'être humain et que nous n'avons plus la possibilité de la déduire du corps, que s'ouvre pour nous la possibilité d'approcher le moi. Nous devons commencer par le phénomène qui est d'une certaine manière le plus inexplicable de tous les phénomènes extérieurs, le plus inexplicable parce qu'il échappe à la conscience ordinaire, qui ne parvient pas à l'intégrer.

Mais si nous pouvons nous décider à observer la mort, l'événement de la mort, en faisant l'effort de cerner ce concept, travail que j'ai déjà décrit de façon générale, et qui transforme la connaissance purement abstraite en expérience intérieure, si nous approchons ainsi ce phénomène, nous découvrons peu à peu que, lorsque la mort intervient à la fin de la vie, elle n'est qu'une somme, une intégrale de différents processus qui se déroulent en l'homme dès sa naissance. Au fond, nous mourons sans cesse, mais en des parts minimes de nous-mêmes. Dès que nous commençons notre vie sur terre, nous commençons à mourir. Mais la vitalité que nous avons reçue à la naissance surmonte inlassablement la mort. La mort veut toujours œuvrer en nous. Elle y parvient toujours, mais seulement sur un tout petit territoire, puis elle est vaincue. Mais ce qui nous apparaît sous une forme concentrée à l'ultime moment se déroule en différentielles tout au long de la vie, c'est un processus continu.

Si nous le regardons de plus près, nous découvrons que l'activité intérieure organique de l'homme ne consiste pas uniquement en des processus de construction. Si c'était le cas, nous ne pourrions jamais atteindre une conscience pensante, car ce qui ne fait que vivre, ce qui n'est que vital, cela nous

enlève la conscience, cela nous fait perdre conscience. Les processus de mort en nous, les processus d'anéantissement du vital qui se déroulent continuellement en nous sur le mode différentiel, ce sont eux qui nous apportent la conscience, qui font de nous des êtres pensants, doués de réflexion. Si nous ne faisions que vivre, nous tomberions toujours dans une sorte d'irréflexion, dans une sorte d'inconscience. S'il était vrai que la vie soit dans la plante à un certain niveau, à un niveau plus élevé chez l'animal, à un niveau encore plus élevé chez l'être humain, s'il ne s'agissait à chaque fois que d'une intensification, d'une élévation de la puissance de la vie, nous ne développerions jamais une conscience pensante.

Dans la plante, nous avons la vie. Mais en s'élevant à l'animal, elle commence à s'estomper. Et dans l'être humain, il y a un processus de mort continuel. Il n'estompe pas seulement la vie, il l'enterre – seulement, elle est reconstruite – c'est le processus organique qui est à la base de l'activité pensante consciente. Dans la vie physique, nous avons la possibilité de penser dans l'exacte mesure où nous portons ce continuel processus de mort.

Mais quand on apprend à observer le processus de construction (voir figure 16, rouge), le processus vital de construction du monde végétal qui est également à l'œuvre en nous, et quand on sait ensuite observer l'affaiblissement de ce processus de construction par l'élément animal (vert), tandis que s'effectue un continuel mouvement de rejet, un précipité intérieur, et quand enfin on se propose d'acquérir une connaissance de cette chute intérieure, on a également le contre mouvement continuel qui s'oppose à cette décomposition ; on a le processus

de mort, mais on a également une force qui lutte continuellement là-contre : la dynamique de la vie du moi.

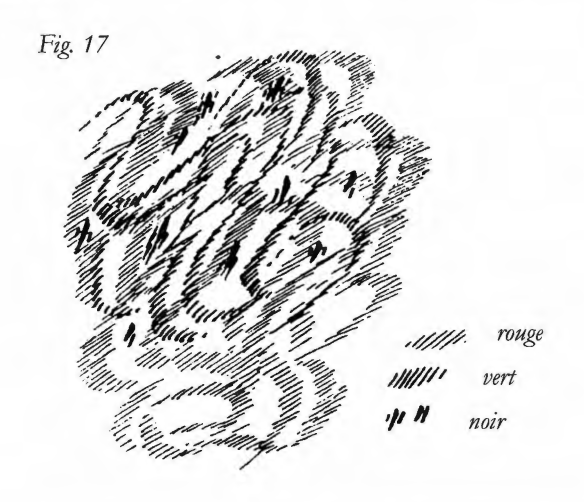



*Fig. 17*

C'est là que vit le moi. Une connaissance supérieure, une vision supérieure nous montre le dépôt continuel, la sorte de sédimentation intérieure que provoque l'activité nerveuse de l'être humain, mais révèle parallèlement la lutte continuelle du moi pour s'arracher à cette sédimentation intérieure. Tant que l'on n'a pas pu observer cette sédimentation intérieure, on ne peut accéder à une vision du moi véritable. Naturellement, le moi vit en l'homme, mais ce dernier le perçoit en faisant l'expérience du processus de mort, le processus de décomposition interne. Et celui qui discerne dans le moi ce combattant perpétuel contre le processus de mort comprend que le moi est une entité qui n'a rien à voir avec la mort ; il

a vu ce que l'on désigne en dialectique ou en logique par le terme d'immortalité.

Mais c'est la bonne voie pour contempler l'immortalité, car elle conduit à des entités qui appartiennent à un autre ordre d'existence que celui des sédiments rejetés. On parvient dans une région où la mort n'a aucune signification, où la mort perd la possibilité d'être une sensation terrestre. C'est ainsi que, quand nous étudions la mort, nous nous approchons du moi. Dans un premier temps, je n'ai fait qu'une allusion à cette vérité, car cette étude de la mort comporte beaucoup d'aspects, et à ceux qui y accordent une certaine importance, on peut dire que, quand on l'observe, cette sédimentation continuelle, cette formation de sédiments donne l'impression d'un jaillissement intérieur continuel d'étincelles de ténèbres – le contraire d'étincelles lumineuses : des étincelles de ténèbres – dans une aura lumineuse régulière.

Mais nous devons encore former d'autres concepts si nous voulons nous engager dans les voies qui mènent à la connaissance de l'être humain. Pour former ces autres concepts, je dois prendre un autre point de départ. Comme il s'agissait d'approcher le moi, j'ai dû tourner votre attention vers la mort et la victoire sur la mort. Je voudrais maintenant attirer votre attention vers ceci : observez la vie végétale, mais de ce qui est spécifiquement végétal. Ce sont les plantes annuelles, car dans celles qui ont un cycle plus long ou dans les arbres, nous rencontrons une configuration plus complexe, qui nécessiterait une étude en soi. Dans la plante annuelle, vous trouvez le départ de la croissance dans le germe, croissance qui s'élance ensuite dans les feuil-

les, dont le mouvement s'élève jusqu'à la fleur, la fécondation, la maturation du fruit qui porte le germe de la plante future. Nous voyons pour ainsi dire le terme du processus dans le fruit, qui s'achemine à nouveau vers la plante.

Vous pourrez facilement vous représenter que la plante, qui se développe à partir de ces stades préliminaires où la feuille apparaît pour arriver à celui de la fécondation met en œuvre des forces qui culminent précisément dans ce dernier stade. Mais ensuite commence le chemin descendant, la plante se fane. En regardant ce cycle du végétal, vous verrez l'être réel de la plante. Je l'ai dit, nous laissons de côté pour l'instant la plante pluriannuelle et les plantes qui forment un tronc, comme l'arbre. Pour ces derniers, ce que j'ai dit à propos de la plante annuelle qui dépérit après son unique fécondation serait plus complexe ; mais l'essence véritable du végétal, nous la trouvons chez la plante dont la fécondation signe la fin. Une observation juste de l'être végétal l'identifie à la vie qui culmine dans la fécondation puis décline. C'est ce qui le définit. Si nous cherchons l'essence de la plante, nous devons chercher comme nous cherchons le moi de l'être humain dans la mort continuelle. Nous disons qu'en l'homme, la mort par laquelle son être physique prend fin est en réalité une force qu'il porte en permanence ; dès qu'il est né, il commence à mourir, il commence, je dirais, à développer des différentielles [22] du processus de mort, il meurt continuellement. C'est le processus de mort en lui. Chez la plante, ce qui culmine dans la fécondation finale est présent en permanence. Notre point de culmination à nous, c'est la mort, celui de la plante, c'est la fécondation. De même que nous sai-

sissons notre être profond, notre moi, dans la mort, c'est dans la fécondation que l'on saisit l'essence de la plante ; dans la fécondation, la plante exprime pleinement sa vie : la formation de la feuille n'est qu'une métamorphose, n'est qu'une étape préliminaire à la fécondation.

Quand vous arrivez au règne animal, les choses se présentent ainsi que lorsque l'animal est fécondé, cela ne signifie pas son dépérissement : une nouvelle fécondation peut avoir lieu ensuite. Nous abordons toujours ici naturellement des questions limites, mais nous voulons saisir certaines caractéristiques de ce qui est doué de vie et de sensibilité. La plante, l'être de la plante, culmine dans la fécondation – naturellement, chacun peut mettre en doute qu'il s'agisse bien de l'essence véritable de la plante, mais nous la saisissons là où elle s'exprime – l'animal, lui, n'atteint pas son point culminant dans la fécondation, il la dépasse. L'animal supérieur porte encore autre chose en lui. S'il ne portait que ce qui vit dans la fécondation, il lui faudrait subir le même sort que la plante : il mourrait. Mais il porte quelque chose qui lui fait dépasser le stade de la fécondation. Et quand nous arrivons à l'être humain, nous le voyons surmonter non seulement ce que surmonte l'animal, mais aussi la mort elle-même.

Il ne faut pas prendre de façon dogmatique toutes ces choses dont je viens de parler. Il ne faut pas en tirer des définitions, car on s'engagerait le cas échéant dans une impasse : il faut les exploiter pour en extraire des concepts. Celui qui dit : « Une plante, c'est ce qui est anéanti au moment de la fécondation, un animal, c'est ce qui se maintient en vie au-delà de la fécondation » formule des définitions, au lieu de

s'efforcer d'accéder à des concepts. On ne peut parvenir à une connaissance qu'en se forgeant les concepts correspondant à certains stades de la vie et de l'existence. Il faut se construire, malgré la difficulté de l'entreprise, le concept du moi en rapprochant ce moi de la mort. Il faut se construire de même le concept de l'animal en observant le dépassement de la fécondation dans les forces qui vivent en l'animal par delà la fécondation. Il faut observer la plante en considérant la fécondation, plus exactement ce qui se passe dans le processus de fécondation, comme un phénomène continu.

Une fois que l'on s'est haussé jusqu'à ces concepts, ils se mettent à vivre dans l'âme. Une fois qu'ils ont été fixés, ils fécondent eux-mêmes la vie de l'âme. Nous parvenons donc à saisir non seulement le moi de l'être humain, mais, en apprenant à connaître ce qui demeure en l'animal par delà la fécondation, nous approchons peu à peu du concept de corps astral de l'être humain. Et si nous assimilons la force permanente qui vit dans la fécondation, nous parvenons au concept de corps éthérique de l'être humain. Si nous considérons le moi comme l'entité qui échappe à cette sédimentation, il nous faut appréhender le corps astral sous un autre angle. Voici lequel : considérons ce qui croît, ce qui se nourrit, ce qui se reproduit, en faisant abstraction du mouvement de dépérissement dans lequel s'inscrivent ces activités. Réservons ce mouvement à la totalité de l'être physique, si nous voulons parvenir au moi. Considérons donc ce qui croît, ce qui se reproduit, non pas comme étant en voie de mourir, mais seulement comme paralysés, continuellement paralysés : il n'y a là aucune force victorieuse de la

mort, mais une force qui conjure la paralysie de la vitalité, qui, lorsque cette vitalité retombe, la fouette.

De même que là, (voir figure 17) les étincelles sombres jaillissent de la lumière, nous avons ici, (voir figure 18, rouge) continuellement, un élément sombre (bleu) qui s'échappe sous forme de nuages, si je puis m'exprimer ainsi, de quelque chose aux couleurs claires et brillantes. Il faut utiliser ce genre d'expressions pour avoir des représentations relatives à ces parties du monde réel. Je pourrais dire approximativement ceci : le moi jaillit de la zone claire, sous forme d'étincelles sombres, des formes nuageuses sombres s'échappent d'une région claire à laquelle elles donnent une teinte brumeuse, lorsque les forces astrales sortant de la sphère éthérique surmontent la paralysie de la vitalité. J'essaie de parler avec le plus de précision possible, vous comprenez toutefois que ces choses, qui ne sont plus accessibles à la connaissance intellectuelle, mais seulement à la connaissance imaginative, ne peuvent pas être exprimées en concepts intellectuels : elles doivent l'être par des Imaginations.

Il peut arriver que des gens prennent ces Imaginations pour une réalité matérielle, et s'y perdent, comme le font certaines personnes qui critiquent l'anthroposophie. Si paradoxal que cela puisse paraître, ils commettent la même faute que celui qui croit avoir sous les yeux un hérisson avec ses piquants quand on prononce le mot « hérisson ». Le mot « hérisson », naturellement, n'est pas le hérisson. Ces images ne sont pas non plus la réalité à laquelle elles correspondent, elles permettent simplement de pénétrer ce qui est vraiment présent dans la sphère suprasensible. Elles sont un moyen de la matérialiser.

*Fig. 18*




Celui qui connaît l'ensemble du processus ne put laisser dire que l'anthroposophie confond le sensible et le suprasensible, comme le dit Bruhn[23] dans son petit livre sur l'anthroposophie. C'est à peu près aussi intelligent que de reprocher à un mathématicien de confondre ce qu'il écrit au tableau avec les mathématiques. Mais en général, c'est ainsi que l'on publie des écrits critiques sur ce que l'on ne veut pas comprendre, parce qu'on refuse d'emprunter les chemins nécessaires. Pour ce dont il s'agit, il faut retrouver le chemin vers ce qui peut restaurer l'image de l'être humain aux yeux de l'âme. Des Imaginations sont apparues autrefois au cours du processus respiratoire ; il faut que réapparaissent des Imaginations qui nous permettent d'approcher l'être véritable de l'Homme. Seulement, nous ne pouvons pas les susciter au moyen d'une technique respiratoire, mais par les voies que j'ai tenté de décrire dans mon livre *Initiation ou comment acquérir des connaissances des mondes supérieurs ?* et dans ma *Science de l'occulte.*

J'ai voulu aujourd'hui vous donner quelques pistes pour la recherche nécessaire d'une autre structure psychique qui prendrait le relais de la structure actuelle où prévaut l'intellect. Il ne s'agit pas encore de la conscience contemplative. Il n'est pas nécessaire du tout d'avoir cette conscience, mais une autre structure psychique, si. Elle se met en place à partir d'une véritable formation intérieure intellectuelle pourvu que cette dernière soit sérieuse et honnête, et que l'on en connaisse les limites. Elle se met alors nécessairement en place. Et celui qui est familiarisé avec les concepts scientifiques modernes parviendra le premier à la vision d'une âme métamorphosée de l'intérieur. Car s'il se coule vraiment dans ces concepts, s'il vit en eux, s'il ne se contente pas de les accepter avec déférence, mais s'il pénètre en eux, comme on peut le faire intérieurement, ils ne le conduiront pas à un « ignorabimus », mais, à l'endroit où d'habitude s'installe cet « ignorabimus », où il est placardé, il sera conduit à une expérience particulière, une véritable lutte. C'est là que jaillit la flamme de cette âme différente. Mais tout dépend du fait que l'on s'approche avec honnêteté, avec véracité intérieure des concepts scientifiques, car alors, on ne s'en contente pas, ils deviennent des germes d'où sort quelque chose d'autre ; on ne se contente pas de les aligner comme des haricots et de les regarder, on les met en terre : on dépose les concepts scientifiques intellectuels au sein de l'âme. Ils germent alors dans une âme qui s'est transformée. Il y a dans ce que les siècles derniers ont développé la possibilité de faire germer les semences d'une connaissance nouvelle. Nous devons tourner nos regards vers une époque

où la complexion de l'âme sera différente de celle qu'a engendrée l'époque de Galilée, le 15e siècle. Nous devons avancer vers une connaissance plus profonde du monde en intensifiant notre expérience de la face intérieure de l'être humain.

*Œuvres de Rudolf Steiner disponibles en français*

À propos de cette édition

Sources : Les conférences ont été sténographiées et retranscrites par Helene Finckh (1883-1960). C'est cette retranscription qu'utilisa Marie Steiner pour les éditions séparées. Ce furent elles qui servirent de base à la première édition dans les Œuvres complètes, en 1967, assurée par Johannes Waeger et Hendrik Knobel. Pour la deuxième édition, en 1991, Konrad Donat revit le texte, établit un sommaire détaillé, un index des noms propres, et les notes.

Le titre de l'ouvrage a été donné par Marie Steiner.

Les dessins dans le texte ont été réalisés d'après les dessins au tableau de Rudolf Steiner par Assia Tourguenief et Hedwig Frey (tableau 9).

Les dessins au tableau : Les dessins et les annotations originaux de Rudolf Steiner pour ces conférences ont été conservés, car les tableaux à cette époque étaient tendus de papier noir. Compléments des conférences, ils sont restitués en format plus petit dans le volume K58/7 de la série Rudolf Steiner, Wandtafelzeichnungen zum Vortragswerk, Rudolf-Steiner Verlag, 1996 ( Rudolf Steiner, dessins au tableau accompagnant les conférences, non traduit) Les dessins insérés dans le texte dans les premières éditions ont été maintenus dans cette présente édition. La numérotation des figures dans le texte en français est continue et ne correspond pas à celle des tableaux originaux, mais il n'y a pas de confusion possible.

Editions séparées en allemand de certaines conférences :

Dornach, 22-24 juillet 1921 : Der Mensch als Sinneswesen und Wahrnehmungswesen. Befunde der Seelenbeobachtung in Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist, III, Dornach [1940]; dans le volume Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist, 1-5, Dornach s.d. [1940].

Dornach, 5-7 août 1921 : Die Auseinandersetzung des Intellektes mit dem Naturwissen in Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist, IV, Dornach 1940; dans le volume Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist, 1-5, Dornach s.d. [1940].

Dornach, 12-20 août 1921 : Das Ich als Bewusstseinserlebnis in Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist, Dornach, 1940 ; dans le volume Menschenwerden, Weltenseele und Weltengeist, 1-5, Dornach s.d. [1940].

Dornach, 19 août 1921, in Goethe und Rudolf Steiner. Auferstehungskräfte in Kunst und Wissenschaft, Bühnenkunst am Goetheanum, Heft IV, Dornach 1937.

Goethes Seelenartung in ihrem Zusammenhang mit der Menschheitsentwickelung, Dornach 1952 (édition séparée tirée de celle de 1937).

1 Dans ces conférences, Rudolf Steiner s'exprime pour la dernière fois sur la théorie des sens. Il l'avait traitée précédemment dans les cycles suivants :

1909 – *Anthroposophie, psychosophie, pneumatosophie,* 12 conférences, Berlin 1909/1910/1911, GA 115, EAR 1993.

1910 – *Anthroposophie. Ein Fragment aus dem Jahre 1910*, GA 45 (non traduit).

1916 – *Les êtres universels et l'essence du moi,* 7 conférences, Berlin, 6 juin – 18 juillet, GA 169, EAR 2004.

1916 – *L'Homme, une énigme*, 13 conférences, Dornach, 29 juillet – 3 septembre, GA 170, EAR 1990.

1917 – *Des énigmes de l'âme*, GA 21, EAR 1984.

1918 – *L'avenir de l'âme*, 9 conférences, Dornach, 17 août -2 septembre, GA 183, EAR 2000.

1919 – *La nature humaine, fondement de la pédagogie*, 14 conférences, Stuttgart, 21 août – 5 septembre, GA 293, T 2002.

1920 – *Die zwölf Sinne des Menschen in ihrer Beziehung zu Imagination, Inspiration und Intuition,* conférence du 8 août in *Geisteswissenschaft als Erkenntnis der Grundimpulse sozialer Gestaltungen,* 17 conférences, Dornach et Berlin, 6 août – 18 septembre, GA 199.

Voir également *Beiträge zur Rudolf Steiner Gesamtausgabe*, cahier 14 (*Über die Sinneslehre Rudolf Steiners*) et cahier 34 (Aufzeichnungen Rudolf Steiners zur Sinneslehre).

2 La qualification du sens du son, des sonorités ou de l'ouïe comme « sens phonétique » doit être comprise ici et dans d'autres passages comme sens de ce qui peut s'entendre, par opposition à tout ce qui est silencieux, qui ne fait pas le moindre bruit.

3 In GA 21 et GA 293, voir note 1.

4 *Die Geheimnisse des Tempels von Dornach*. Maximilian Kully était pasteur à Arlesheim et écrivit dans différents journaux des pamphlets contre l'anthroposophie, dont certains sous le pseudonyme de « Spectator ».

5 Dans la conférence du 3 juillet 1921, in *Les forces formatrices et leur métamorphoses* GA 205, EAR 1989.

6 Voir note 2.

7 Voir *Les limites de la connaissance de la nature*, 27 septembre – 3 octobre 1920, GA 322, Novalis 1995.

8 Note de l'éditeur : Le recueil de conférences GA 325, EAR, *Le quatrième siècle et notre esprit scientifique*, évoque ce point de l'évolution de l'âme humaine.

9 Hans Vaihinger : Die Philosophie des Als-Ob-Prinzipes », 1911, traduction française de Christophe Bouriau, Kimé, 2007.

10 D'après le « Compte-rendu de la fête du soixantième anniversaire de Ernst Haeckel le 17 février 1894 à Iena », il ne s'agit pas d'un physiologiste mais du Professeur August Gärtner, hygiéniste et bactériologiste à Iena de 1886 à 1918.

11 Les conférences du 23 et 27 février 1921, in *Erziehungs- und Unterrichtsmethoden auf anthroposophisher Grundlage* GA 304.

12 Christian Geyer, Nüremberg.

13 Il n'a pas encore été possible de retrouver cet article.

14 Voir *Les fondements psychologiques et la position épistémologique de la théosophie*, 8 avril 1911, in *Philosophie et anthroposophie*, GA 35, EAR 1997.

15 *Des énigmes de l'âme*, GA 21, EAR 1984. Voir aussi *Aux sources de la pensée imaginative*, GA 20, Novalis 2002.

16 Textuellement : « La seconde réflexion porte exclusivement sur l'art grec et tente de découvrir comment procédaient ces artistes incomparables pour atteindre, à partir de la forme humaine, le cercle de la création divine, parfaitement accompli, où ne manquent ni caractère essentiel, ni fondus subtils. Je pressens qu'ils travaillaient selon les lois auxquelles obéit également la nature, et que je cherche. Mais il y a encore quelque chose d'autre, que je ne saurais exprimer. » *Le voyage en Italie*, Rome, le 28 janvier 1787.

17 Conférences des 2 et 3 juin 1921, in *Perspectives du développement de l'humanité,* GA 204, EAR 2004.

18 Johann Gottfried Herder : *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Presses Pocket 1991.

19 Benedetto Croce : *Bréviaire d'esthétique*, Le Félin, 2005.

20 Schopenhauer : *Sur le fondement de la morale*, § 16, Livre de Poche, 1991.

21 Otto Willmann : *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig 1894.

22 L'édition précédente donnait : « Differenzierungen » (différentiations), modifié en « Differentiale » (différentielles). Voir la conférence du 14 août 1921 pour le choix de ce terme.

23 Wilhelm Bruhn, *Theosophie und Anthroposophie*, Leipzig-Berlin 1921.

**Répertoire des œuvres écrites de Rudolf Steiner disponibles en langue française**

(GA = Gesammtausgabe)

in 1 Introduction aux œuvres scientifiques de Goethe (1883-1897) partiellement publiées dans Goethe Traité des couleurs. Goethe La Métamorphose des plantes. (T)
2 Une Théorie de la connaissance chez Goethe (1886, EAR)
3 Vérité et science (1892, EAR)
4 Philosophie de la liberté (1894, EAR, N)
5 Nietzsche, un homme en lutte contre son temps (1895, EAR)
6 Goethe et sa conception du monde (1897, EAR)
7 Mystique et anthroposophie (1902, EAR)
8 Le Christianisme et les Mystères antiques (1902, EAR)
9 Théosophie (1904, T, EAR, N)
10 L'Initiation ou comment acquérir des... (1904, T, EAR, N)
11 Chronique de l'Akasha (1904, EAR)
12 Les Degrés de la connaissance supérieure (1905, EAR)
13 Science de l'occulte (1910, T) (EAR, N)
14 Quatre Drames-mystères (1910-1913), édition bilingue,(T)
15 Les Guides spirituels de l'homme et de... (1911, EAR)
16 Un Chemin vers la connaissance de soi (1912, EAR)
17 Le Seuil du monde spirituel (1913, EAR)
18 Les Enigmes de la philosophie (1914, EAR)
21 Des Enigmes de l'âme (1917, EAR)
22 L'Esprit de Goethe (1918, EAR)
23 Éléments fondamentaux pour la solution... (1919, EAR)
24 Tripartition sociale 13 articles (1915-1921)
24 Éléments fond. pour la solution du probl. social (EAR)
26 Lignes directrices de l'anthroposophie (1924-1925, N)
27 Données de base pour un élargissement de l'art de guérir... en collaboration avec le Dr Ita Wegman (1925, T)
28 Autobiographie (1923-1925, EAR)
in 30 Goethe, père d'une esthétique nouvelle (1889, T)
in 31 Morale et liberté, textes sur l'esthétiques 1886-1900 (T)
in 34 Réincarnation et karma. Comment le karma agit (1903, EAR)
in 34 L'Éducation de l'Enfant à la lumière de la science...(1907, T)
35 Philosophie et Anthroposophie (1904-1917, EAR)
35 La démarche de l'investigation spirituelle (1914-1918, EAR)
in 35 Les Noces chymiques de Christian Rose-Croix (1917, EAR)
in40 Le Calendrier de l'âme (1912), édition bilingue (EAR)
in40 Douze harmonies zodiacales (1915), édition bilingue (T)

(EAR):Editions Anthroposophiques Romandes, Genève
(T) :Editions Triades, Paris.
(N) :Editions Novalis, Montesson.

**Ouvrages de R. Steiner aux Éditions Anthroposophiques Romandes :**

Agriculture, fondement spirituel de l'agriculture bio-dynamique (327)
Alimentation et développement spirituel
Alimentation et santé
Anthroposophie, l'homme et sa recherche spirituelle (234)
Anthroposophie, Psychosophie, Pneumatosophie (115)
Anthroposophie, une cosmosophie vol. 1 et 2 (207/208)
Apparition du Christ dans le monde éthérique (118)
Arrière-plans spirituels de l'histoire contemporaine (171)
Art à la lumière de la sagesse des mystères (275)
Art de guérir approfondi par la méditation (L') (316)
Art éducatif (L') (304a)
Aspects intérieurs de l'énigme sociale (193)
Aspects spirituels de l'Europe du Nord et de la Russie (158)
Avenir de l'âme (L') (183)
Bases de la pédagogie, cours aux éducateurs et enseignants (303)
Bases occultes de la Bhagavad Gita. (Les) (146)
Bhagavad Gita et les lettres de St Paul (142)
Calendrier de l'âme, bilingue (Le) (40)
Centres initiatiques, sur le chemin des secrets de l'univers (232)
Chaleur et Matière, 3e cours de physique (321)
Christian Rose-Croix et sa mission (141...)
Christianisme ésotérique et la direction spirituelle de l'humanité (130)
Chute et Renaissance spirituelles (220)
Comment retrouver le Christ ? (187)
Congrès de Noël (260)
Connaissance du Christ (100)
Connaissance, logique, pensée pratique (52,108,57)
Cosmos spirituel et organisme humain (218)
Cours d'art de la parole et d'art dramatique (282)
Contenus des leçons ésotériques 1904 – 1909 transcriptions de participants (266/I)
Contenus des leçons ésotériques 1910 – 1912 transcriptions de participants (266/II)
Contenus des leçons ésotériques 1913 – 1923 transcriptions de participants (266/III)
Contrastes dans le développement de l'humanité (197)
Culture pratique de la pensée, nervosité et le Moi, tempéraments (108,143)
Développement occulte de l'homme (Du) (145)
Économie, Cours et Séminaire (340/1)
Éducation des éducateurs (308)
Éducation un problème social (296)
Enseignement et éducation selon l'anthroposophie (302a)
Entités naturelles et spirituelles – leur action dans le monde visible (98)
Entités spirituelles dans les corps célestes et dans la nature (Les) (136)
Entretiens de séminaire - Plan scolaire (295)
Ésotérisme de l'Évangile de Marc (124)
Essence de la musique, l'expérience du son (L') (283)

SCIENCE DE L'HOMME

SCIENCE DE L'ESPRIT - SCIENCE DE L'HOMME

SCIENCE DE L'HOMME - SCIENCE DE L'ESPRIT

## Extrait de la table des matières

Les douze sens. Ordre moral du monde et nécessités de la nature. Cultures orientale et occidentale. Mémoire et amour. L'homme triple. La scolastique et le développement des sciences naturelles. Pulsions antisociales issues de la pensée matérialiste cérébrale et nature volontaire spirituelle. Développement de l'enfant jusqu'à la puberté. Les constituants le l'être humain. Représentations et souvenirs en rapport avec le monde des hiérarchies. Les liens entre l'éléments psycho-spirituel et l'élément physique corporel de l'être humain. Le mal. Goethe, les Grecs et l'époque antérieure aux Grecs.


9 782881 892189

SCIENCE DE L'ESPRIT